۹۵۵۳

۱۰۷۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب نجاح الطالب لمختصر المنتهی لابن الحاجب

مؤلف علامه حلی

موضوع

شماره قفسه ۱۳۴۵۶

شماره ثبت کتاب ۸۵۹۹۱

۱۳۴۳۹

بازرسی شد
۳۷ - ۶۰

بازدید شد
۱۳۸۵

خطی «فهرست شده»
۱۳۴۵۶

...ن الامر للوجوب

نجاح الطالب لمختصر المنتهى لابن الحاجب

للعلامة المقبلي رحمه الله تعالى

وكون الأمر للوجوب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والبير منتهى
امل الأمل ورغبة الراغب • وله الشكر فهو دافع النوائب
وموالى المواهب • واشهد ان لا اله الا الله شهادة صادر
عن اقوم المذاهب • واشهد ان محمدا عبده ورسوله نيرة
شموس المناقب وشموس المقانب • صلى الله عليه وسلم
صلاة وسلاما يقومان بحق مقامه فى اعلى المراتب • و
على آله اعلام الدين وقرنا الكتاب الى ان يرد حوضه
الشارب **وبعد** فهذه نكتيات عرضت لنا عند درس
مختصر المنتهى وشرحه للعضد وحاشية السعد لم
اقصد فيها التفتيش عن كل عارب • لكنها اقطاب
يدور عليها رحى هذا الفن وغرض محترمه على من لم
يمهرها الانصاف والنظر الثاقب • سميتها نجاح الطالب
لمختصر المنتهى لابن الحاجب • والمرجو ممن يحها ان يتعطف
بها واهلها ويصونها عن الشوائب فمنه المبدأ واليه
المنتهى وهو العزيز الغالب • وقد علم معاضدى و
معاذرى والتفت اليه فى حل مشتراشرى وليس لغيرى
براح ولا ذاهب **قوله** والادلة السمعية قال الشارح
لان العقل لا مدخل له فى الاحكام عندنا نعنى ان الحكم
لشرع المحققا فى نفس الامر حتى يعثر العقل على شئ من
جزئياته بدون الشرع كما هو مذهب المعتزلة بل الحكم
عند الاشاعرة نفس خطاب الشارع ولكن هذا التعليل ينتهم
على ان من جعل العقل يدرك شيئا من الاحكام باستقلاله
لا يحتاج هنا الى معرفة الادلة السمعية وهذا انما يلزم

لو كان

٧٧٧

لو كان المعتزلى يدعى ان عقله احاط بالاحكام وانما
اذا ادعى شيئا مجملا بل احكاما معدودة ربما لا يبلغ العشرة
وسائر الاحكام يوخذ من الشرع عنده فاى موقع
لقول الشارح عندنا انما هى ايهامات تتعهدها الاذكيا
واحاطت بالصعفا حدا منهم واهنما ما ساعد الفرقة
واساع السنن خلافا للمعض قوله تعالى ان ادهموا الدين
ولا تفرقوا فيه وهذا اول ما قرع سمعك وبانتك
فى الكتاب فى كل مرصد فالتفت اليه واجتهد ان لا
تعلق بك غبار ان كان لك رغبة فى التقوى ومخالفة
الهوى الاهوى **قوله** العلم بالقواعد الحق ان يقال ان
اصول الفقه وغيره نفس القواعد فان العلم المتعلق
الحال فى قلب زيد ليس هو حقيقة الاصول كما نقول
سائر الحقائق فليس فلسفة العلم بالجديد المخصوص
بل نفسه فعلى هذا لا يتحقق الوجود الخارجى لهذه
الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه
ليس لها جزئى خارجى كالماهية القدسية مثلا لا تنهض
اشخاص ويسمى اصول الفقه مثلا مجموع قواعد يعرف لها
مائة والف وكون النهى للوجوب والنهى للحظر مثلا كافراد
المائة والالف المسمى حرالجزئى ذلك الملقب ومسمى اللقب
المسلم منزلة اجزاء كلها عقلية عقلى **قوله** واما استمداده
فمن الكلام قال المصنف الشارح لتوقف الادلة الكلية على
معرفة البارى تعالى الخ الحق ما ذكره الرازى وعزم انه
يكفى المسلم ان اريد الامكان وان اريد الكمال لورعاية الحكمة

وكون الامر للوجوب

لئلا يضيع الوقت في غير مهم فهو كذلك لكون ذلك خارج
عن البحث قوله وسوقف على قاعدة خلق الاعمال قال
السعد حيث بين ان المؤثر هو الله وحده ان اراد في
ايجاده فهذا المراد وان اراد اعم من ذلك فلا وجه له
لان الذي لا بد منه هو انه لم يؤثر في المعجزة غيره تعالى
ولا دخل لغيرها على ان كونها من فعل الله تعالى لا يكفي
حتى ينضم الى ذلك كونه لا يصدق الكاذب اذ كونها فعله
تعالى يدل على التصديق ولا يلزم من التصديق الصدق
فلا بد من بيان ان من صدقه الله تعالى فهو صادق وذلك
ببيان انه لا يجوز عليه تعالى تصديق الكاذب لانه قبيح لا يجوز
على الحكيم وهو مبني على انقسام الافعال الى حسن وقبيح
وقد نفاه نفاة الحسن والقبح فلا طريق لهم الى اثبات
السمع اصلا وقد ملاوا الدنيا نفاقا ولم يحصلوا على ما
يشتبه على الضعف فضلا عن كامل العقول لقد طالت
مناظرات بيني وبين بعض الكاملين منهم فكلما اراد الاحتجاج
بكتاب او سنة اقول له حتى يصح ذلك الاصل فينقطع
فعلى هذا نقول بموجب قول الشارح ويتوقف على قاعدة
خلق الاعمال اذ الجبري يجيز ان يخلق الله تعالى الكفر ويعذب
عليه اذ لا يقبح منه فلا يمكن اثبات الشرع كما ذكرناه
اعلم ان الافعال ضربان احدها اقدرنا الله تعالى على
جنسه كخلق البحر وشق الجبل وسوق له نظم القران و
الثاني لم يقدرنا الله على جنسه كاختراع الاجسام واحياء
الاموات كجعل العصا حية واخراج الناقة من الصخر والا

في الضرب الاول بخروج ذلك المقدار عن معتاد قدرنا
فلو اقدرنا الله عليه كان خارقا معجزا والاعجاز في
الضرب الثاني بحصول ايجاد ما خرج عن قدرنا فقوله
امتناع بان يصير القديم المقدم غير صحيح وقوله
السعد في تفسير قوله على قاعدة خلق الاعمال حيث بين
ان المؤثر هو الله وحده غير صحيح ايضا فالاعجاز نسبة
الجبر يلزم منه عدم صحة النبوة وانا سلطانها هذا
لعمرك النهوض وقد بينا انه لو عذب الله المجبور لكان
ظالما تعالى الله علوا كبيرا ويصح ان يصدق الكاذب
فلا يصح شرعا قوله ولا يتعلق به غرض اما المحصول
التخلص من التكليف فنعم غير انه خارج عن البحث واما
لامكان الاجتهاد فلا نسلم على ان الذي يحرز فيه انما
هو امكان معرفة الاصول وهو عمدة الاجتهاد بالعمل
فقوله ايضا واما العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة
خروج عن البحث المراد اذ ليس كلامنا في الاستدلال
بل في تحصيل التزمنا لانه نعم الواقع في كلام الاصول
والكلام من مواقفة في بعض المباحث وكذا الاصول
والعربية كالكلام في الفاظ العموم مثلا واللائق
ان الاختصار تلك المباحث احق باسم المستمد منه و
الاخر بالمستمد وربما كان بعضه احص بهذا وبعض
احص بذاك فيستمد كل من الاخر قوله واما الاحكام
الظاهر ان يريد من الاستمداد من الاحكام بعض دريه

لانه غير مستحيل ان يقدرنا الله عليه
ويكون خارقا كما ذكر كما اقدر
عيسى عليه السلام في احيا الموتى
وغيره كذا وجدته

ومشارفة على مسائل الفقه ففي ذلك نوع اعانة للاصولي
يصدق بذلك معنى الاستمداد وان لم يكن لازما لكنه
كاللازم واما تصور حقائق الاحكام الخمسة وان كان
لا بد منه للاصولي كالمفرع وكل من يتكلم على ما
يتعلق بالتكليف فان دخله بالاستمداد منه بعيد جدا
قوله الدليل الدليل فعيل بمعنى فاعل فالمعنى انه ما
يحصل عنه فالدليل بمعنى ما من شانه ان يدل كالمحرق
للنار او بمعنى ما حصل عنه المدلول كالمحرق لما قد
احرق والاول مجاز والثاني حقيقة كما في تحقيقه في
بحث اسم الفاعل ويعلم ان قوله يطلق على الصانع
العالم والعالم من شبه خلط الحقيقة بالمجاز والتحقيق
ان حقيقته ما حصل عنه المدلول والدليل اذا هو العالم
بفتح اللام لانك بمجرد النظر الصحيح فيه يحصل
العلم بالمدلول واما العالم بكسر اللام فانما ينتقل
ذهنك من كلامه الى مدلول كلامه وهو وجود لا لنفس
العالم فهو واسطة وكذلك خلاف الدليل بخلافه ينظر
فيه الناظر فهو من تجوز الاسناد الى السبب ومن نحو ما
ذكرناه ان الحاجة الى الوضع والغرض منه هو تحصيل
فائدة هو رسم صورة المعنى في ذهنك كالنائب عن
الاشارة الحسية مثلا فيما لم يحصل الفائدة لم يكن الاستعمال
وضعيا فلو امتنعت الفائدة لاستغنى الحد كقولنا السماء
فوقنا والارض تحتنا لم يكن الاستعمال وضعيا كما ذكره في
شرح التسهيل وكذلك لو امتنعت للعلم بخلافه كقولك

الحجر

الحجر قد سمع وابصر ومثله النفي كلم يسمع ولم يبصر وان
صحت المناطقة فمرادهم حاصل النفي لا بحسب الاستعمال
اذ كلامهم على المعاني لا على الالفاظ على ان من يجري فهم
كقولهم اللاشي واللاموجود كقول بعض [illegible]
الملكة ومدينه ونحو ذلك وهذا حيث يراد صدق الحكم
في الخارج اما لو اريد الحكم على الماهية كقولك الفرس
اكبر من الحمار والزجاج جرم مزاح والحجر لا يسمع ولا
يبصر كان حقيقة لانه من اسناد الاسم بمعنى ذو كذا اذ
تكلمت بذلك لغير افادة المخاطب بل التمهيد قاعدة مثلا
كما يتكلم بعدة مقدمات مسلمة بنية ومن حصول التفرع
عليها لا لفيدة احكامها وقد اطلنا هذا في الابحاث
المسددة فليراجع قوله في الشرح وفيه بحث مذكور في
الكلام قال السعد وهو ان الممكنات مستندات الى الله
تعالى ابتداء فالعلم او الظن عقيب الدليل والامارة
يكون بخلق الله تعالى من غير تاثير لهما ومعنى استلزام
الدليل العلم استعقابه اياه عادة فلا يبعد ان
تستلزم الامارة الظن بهذا المعنى ويتخلف عنها بنا
على ان ليس لا يتخلف عقيبها [illegible] ان الاستعقاب
الاعتيادي ممتنع التخلف عادة وان جاز عقلا حتى لو وقع
كان من خوارق العادة ويتخلف الظن عن الامارة ليس
كذلك بخلاف تخلف العلم عن الدليل انتهى وهو صحيح
الا انه مع ابتنائه على عدم اقدار الله للعبد فليس
بلازم فان القائلين بالاقدار قائلون بخلق الله تعالى

للعلم العادي وان خالف بعضهم في الكسبي فما عنبا آخر عن
ما ذكر في ما قولهم بخلف الظن انه فهكذا يقولون لمن زعم في كذ
الاشاعرة والمعتزلة جميعا ومنه قول العضد هنا لانه لا ربط بين
الظن وبين شيء علاقة لاستقامة مع تناسبه وانا اسمع عقلي ذلك
فانه اذا كان الغيم الرطب والبرق والرعد والوابل الذي
شك وشيء مما يرد راع مثلا متوجها اليك بسرعة يحصل
معك الظن قطعا ثم ربما انكشف عدم وصول المطر الى حيزك
وكذا لكن حكم المتوسط في سوق كثرة كلها مبنية من الغش قد
اشتعلت نارا عن يمينك وعن جهة واحدة من الاربع فانك تضطر
الى الهرب لجهة السلامة قد قهرك ظنك ثم قد يسكن الرياح
او ينزل المطر او غير ذلك من الاسباب فسلم متاعك وعلى الجملة
فكل صورة حصل عنها الظن فهو يحصل عند مساويه وكل
عاقل راجع نفسه لا ينكر ذلك والذي اظنه ان من منع تطبيقهم
بسبب اشتغال ذهني من ان مات الظن الى الظن ومع هذا فهو
بعيد عن هذا الجمهور وتحقيقه ان الدليل يلزم عنه العلم
والعلم يلزمه مطابقة المعلوم لا يجوز عدم المطابقة اذ حقيقته
ذلك والامارة يلزم عنها الظن كلزوم [illegible] سواء وهما
عاديان لا يفترقان لكن ليس من لوازم الظن المطابقة فلهذا
قد يحصل الظن ولا يحصل المظنون ولا يجوز حصول
العلم ولا يحصل المعلوم ثم هذا الافتراق عند ذلك في
الاتفاق فكانه اتفق للمظنون التناول جهة الامرين الاحتمال
وقد بحث عن هذا جهد بمدة طويلة في كلام الرازي
وابن الحسين وغيرهما وسيعيد ابن الحاجب هذا البحث والشارح

فلنكن منك على ذكر لعل الله سبحانه ييسر لك تحقيق الصواب
والحق كله بيده كما قال الصادق المصدق صلى الله عليه وآله
وسلم فيما اخرجه مسلم وغيره واما قول السعد ان [illegible]
الاستصحاب العادي يمنع التخلف عادة الخ فهو كلام متردد
بين النظار وقد اورد عليه المحقق الامتناع عن اماطة قناع
القناع وقد حققناه في العلم الشامخ بما لم اعلم اني سبقت
الى تحريره وان كان لصاحب الغايات قد حام حوله وحاصله
انا نجد علما استدلاليا بان الامر الدائر في الماضي على امر لا يختلف
في المستقبل ما لم يعرض له امر لم يكن ويسمى بالعلم العادي
ومثاله طلوع الشمس غدا او دليل كمال ذلك الدوران حصول
هذا العلم الاستدلالي ودليل نقصانه عدمه ووراثة التواتر
سوا **قوله** وجب المقدمتان المقام ان ذلك لازم في كل
استدلال وليس بصحيح بل اللازم ما يحصل به الانتقال
فان الاثر يدل على المسير والبعرة تدل على البعير من دون
ان يخطر بالبال كلية والحاصل ان العلم ضروري او تحصيلي
بلا واسطة سبب كالمسموع والمبصر وغير ضروري اي لا يحصل
بمجرد حصول السبب العادي بل لا بد من اجالة البصيرة
واثباتها للزوم بين الدليل والمدلول كقولك عشرون ضعف
عشرة ونظير البصر في المرئي من بعيد او في الغلس بين
بالقرب والتنوير حتى يصير كالمرئي المضيء والعلم في الجميع مخلوق
لنا تبعا فقصر العلم على صورة خاصة ليس بصحيح وحاول المصنف
تمشية ما تأول كلامه في لزوم الرجوع الى الشكل الاول كما سيأتي
فان كان حاصل ما اوله الشارح لما هو نفس الدعوى فقط

فتامله هناك واستغن عن اعادتنا للتنبيه عليه **قوله** واعترض بالامور العادية اعلم ان الشي في نفسه لا بد من كونه على احد النقيضين والعلم متعلق به على ما هو عليه في ذاته فالعلم تابع للمعلوم في وصفه واما العالم فلا طريق له الى المعلوم الا العلم فاذا علم ان يكون الشي على حال منقطعا او دائما كيف يجعل انه يحتمل النقيض بهذا الاعتبار فلا يرد ما ذكر لا يقال المكن في نفسه يجوز عليه الشك في النقيضين بحسب نفسه لا العلم واذا تعلق به لم يصح فيه ح ايضا ان يقال متعلقه يحتمل النقيض بل لا يحتمل النقيض لانه ايضا كما هو للعلم عالم في نفس الامر وما في نفس الامر لا يكون الا على احد النقيضين فلا يأتي عليه زمان يقال فيه هو يحتمل النقيضين بل لا يحتمل ويقبل لا احدهما ونظيره حل الاحسنين لا يحتمل احدهما في أن الشيء انما تعاقب حلها فهذا الايراد تشغيب لا يليق بالمحقق ونظيره قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب كيف يحتمل الكذب وانما وضع للصدق وقد ذكر الرضي لكنه شاع العبارة على غير تحقيق واظن اصلها ما يقال في الفرق بين الخبر والانشاء ان الخبر يصح لمورده صدقت او كذبت ويوصف هو بالصدق والكذب بخلاف الانشاء فغير العبارة اقوام الى يحتمل الصدق والكذب وشاعت العبارة حتى اوردها الفحول في معارك الجدال التي يدفع الخصم فيها بكل محرور ... الرازي ونازع من النبوة مبنية على قولنا هذا صدق انه وكلام صدقه انه وهو صادق فالمعتزلة قد قطعوا في الصغرى مع انه خبر يحتمل الصدق والكذب ولم يضرهم ذلك فنحن نقطع بالكبرى وانه يصح على مذهبنا في نفي الحسن والقبح العقليين ولا يتردد ذكرها

العالم

الذي في الامام منقطع عن بالكبرى ع قا عرو

ايضا

انه بما ذكر في نهاية العقول فانظر عدم التحقيق اذا قام سوقه كيف يتفق فقد الصبر في زيوفه فكن على حذر ان كنت صادقا في نصح نفسك وبعض يجوز هم المعترض في أن بعضه حتى احتاج الى دفعه بالتناول التي قول ابن عربي ان الممكن يستحيل خروجه من العدم لوجوب الامكان له فجعل لزوم الممكن لاحد النقيضين واجبا فاخرجه عن الامكان الى الاستحالة فجمع له بين الامكان والاستحالة لمعتقد بعضهم الموجود في الواجب فيكون العالم هو الله تعالى كما هو قول الدهرية ولا يخفى مغالطته هذه على البلد الخلق الا من قلبه قلبه في هؤلاء ورد واعليه اجتماع النقيضين اذ لا معنى لحمل كلامهم على ان مرادهم يحتمل ان يزول احد النقيضين في الان الاول ويعقبه الاخر في الثاني اذ هذا شان الممكن ولا نقول عاقل يحتمل ان يكون هذا المعلوم امكانه ممكنا اذ هو لغو بمنزلة قولك يحتمل ان الممكن ممكن ولا معنى له مع النقيض لوقت كونه معلوما فقوله لم يلزم منه محال ان اراد لو قدر وجود النقيض وقت العلم بنقيضه قلنا بل يلزم اعظم المحال اجتماع النقيضين وان اراد على عدم فرض العلم فلا معنى له ونظيره ما قال بعض المتكلمين لو قدر وجود ما علم الله انه لا يوجد فقال يمنع التقدير بعد بيان انه علم وجوده واعترض بانه خلاف الفرض وقيل لا باس ان يستلزم فرض المحال ويلتبس بشي كلامهم وان كان الجمهور عليه وقيل السؤال غير صحيح فلا يستحق جوابا بنعم ولا بلى وهذا عندي هو التحقيق لان اجتماع النقيضين وجوده لا يمكن تعقله فهو بمنزلة قولك لو فرض

ان النقص عن بعض ليس النسخ اجتماعهما و هو لغو من الكلام
عند التحقيق لا يفيد شيئا لانه بمنزلة ان يحتج عن النقيض بلا
فيصير الكلام اجنبيا عن النقيض فليتامل فان قولهم ذلك
السؤال غير صحيح هو الحق وان لم يسلم ذلك القوم فهو لعدم
التحقيق كما بينا والله الهادي — بحث قوله في الشرح فان
الاعتقاد من تقليدا وشبهه لا نسلم ان لا يحصل فيه الجزم
الذي هو لا لموجب حصول الجزم لا عن دليل ممنوع ان
اريد به العلم وان لم يرد به العلم فهو ظن والظن خصوصية
الرجحان فهذا الاعتقاد الذي ليس بعلم ولا ظن ان اريد به
نوع قوي من الظن ولا بد من فاصل لان القوة والضعف غير
منضبطة وان اريد غير ذلك فلا يعقل والجزم القطع وهو
من خواص العلم فان اريد به رجحان مطلق او رجحان
خاص فاصله كذلك فهذا تقسيم مشكل وقول ابن الحاجب
والشارح في الفرق بينهما لا يحتمل النقيض بوجه في العلم و
عند الذاكر في الاعتقاد لا يصلح فصلا لان المراد عند الذاكر
فقط فيهما واما في نفس الامر فكل من الاقسام لا يحتمل النقيض
فهذا الفصل يتعلق بالالفاظ بلا معنى مثبت بحسب الاشعري
والذي اختاره الامام الرازي وحكاه في اوائل تفسيره عن كونه
وهو اصطلاح المعتزلة ان الاعتقاد يعم العلم والظن
و هو اصطلاح معقول واما قولهم انه لا لموجب فمشكل
ايضا لان العلم والظن لموجب وهو خلق الله سبحانه اما بلا واسطة
كالعلم الفطري او بواسطة سبب حصل عنده او به على
الخلاف ولا يصح اصلا قولهم انه لانه قول بحدوث حادث

بلا

بلا محدث فانه يقال له هذا الاعتقاد لم يكن ثم كان فلا بد
له من محدث والا لزم سد باب اثبات الصانع كما لا يخفى و
هذا وان كان يهدم جميع قواعد المعقول والمنقول لانه قول
بتخصيص بلا مخصص وهو ترك المعقول وعليه ابتنا المنقول
وقد وافق عليه طوائف الكفار فضلا عن المليين الا انه
من المتفلسفة كما بيناه في العلم الشامخ فللشارح اسوة
في مذهبه وهو ان نظام العالم وعجائب المصنوعات اتفاقية
لانه لا يجوز وضع العين في موضعها لاجل النظر واليد في
موضعها لاجل البطش والرجل في موضعها لاجل المشي والثمر
الشجر في اعلاها لاجل تناولها وعروقها في اعماق التراب
لجذب غذائها ونحو ذلك مما يبهر العقول والابصار لان ذلك
تعليل وهو محال عليه تعالى بزعمهم فهذه العجائب اتفاقية
فلهذا استانس الشارح والعضد فيه الافهم لطيفه ان عند
سلفه وربما قاسه عند الله وكم يباكر بالخزي بين العالمين
نسال الله العافيه ولا ارى لهم حاملا على هذا الا الاستكبار الذي هي
الذي فيه معناه الا انه من الامارات الى متعلق الظن وهنا الى منع
الظن لا لاجل تخلف متعلقه بجعل التخلف للظن عن الامارة فانه
الا انه اتفاق والمعتزلة بعد اتفاقهم على الفرق بين الدليل
والامارة للاستدلال المذكور تخبطوا في حصول الظن عقيب ذلك حتى
زعم بعضهم ان العبد يفعله بالاختيار وقال غيره عند ذلك وهو
كلام باطل كله ولكن الحامل لهم ان بعض الظن جهل فلا
يجوز ان يخلقه الله وما غير المعتزلة فاي مانع ان يخلقه الله عقيب
الامارات ثم على تقدير التخلف لا مانع ايضا والله اعلم وكان يلزم

الذي يعدم من امارات الظن
الى الظن فلعله متعلق لعله
زائد من الناسخ بدسموله

ان يذم الظان ظنا غير مطابق مطلقا وهو لا يذم على عجز
الظن فكليس يقبح باصله وانما يعرض له كما يعرض لساير
انواع الحسن ولذا جاز طلبه والاقدام عليه مطلقا ووقع
للمعصوم كثيرا فلا يمتنع خلقه عقيب الامارة ويلزمهم انه
ان يقبح خلق الامارة التي يحصل الظن عندها لانها سبب
عنها القبيح ولا يقولون بذلك مع من سيما على قاعدة الحكمة
قوله وعلم بنسبة قال الشارح اي بحصولها قال السعد
هذا صريح في ان التصديق هو العلم بحصول ثبوت النسبة
ووقوعها ولا يفهم من الحكم سوى هذا فانه الذي يحصل
بعد اقامة البرهان وزوال الشك انتهى وكانه يريد بالثبوت
ما يشمل النفي اذ قد يكون الحكم العلم بنفي النسبة اقول
فقد جعل المصنف التصديق العلم بالنسبة فان نقله الشارح
الى العلم بحصولها وان نقله السعد الى العلم بحصول حصولها
كما تراه ولا اشكال انا اذا تصورنا زيدا والقيام ونسبة القيام
اليه وجدنا بين تلك النسبة وبين الانتفا او الثبوت نسبة اخرى
تعرض لها الثبوت والانتفا ايضا ثم بين هذه النسبة الاخرى
وبين ثبوتها وانتفائها نسبة كذلك وهلم جرا ولا ينقطع
ذلك عنا الا حيث نضطر الى كون ذلك الحصول ضروريا في اي
درجاته وهو ما يقال لابد من انتهاء الاستدلال الى الضروري ثم
ثم ان سعد الدين كثير العناية في تحقيق التصديق في كتابه هذا
وفي سائر كتبه انه الاذعان والقبول اي لما ادركه العقل من
حصول النسبة او لا حصولها فان الاذعان والقبول
هو الطمانينة وعدم الاباء من زايد على مجرد تعلق العلم

بالحصول

بالحصول كما قال صلى الله عليه وآله وسلم الصدق طمانينة
والكذب ريبة وطلبها ابراهيم عليه السلام بعد حصول
الايمان قال او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ومعنى
في نفسها تتزايد وطلب الزيادة مقصود غير محدود وغير
انه مصرح اعني السعد ان الحكم والتصديق نفس الادراك
مع الاذعان والقبول وبهذا يفضل عنده ايمان المؤمن
من ايمان الكافر العالم كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
بصاير على القراءة بفتح تا علمت وغير ذلك وكعلم ابليس وغيره
ولكنه يرد عليه ان العلم اذا تعلق بالمعلوم كان حصول
الاذعان والقبول وعدم الاباء قهريا لا اختياريا وبهذا
الوجه صح لنا ان ندعي الجحد والمكابرة على منكر العلم البديهي
وكذلك على منكر الكسبي بعد تحصيله كما ادعاه موسى عليه
السلام على فرعون في الاية السابقة اذ ما ادعاه عليه
السلام كسبي لا ضروري ولذا قال بدا استحق الاستيقان
بالجحد في الاية المذكورة لا بعدم العلم القلبي وكل انسان
يجد من نفسه ان سكون النفس والاذعان القلبي والتسليم
ليس باختيار بعد ادراك المعلوم ضروريا كان او كسبيا
فعلى هذا المطالبة بالفرق بين المؤمن والكافر العالم بحاله
اذ كل قلبا ادرك المدلول واذعن قهرا فمن جعل الايمان
مجرد التصديق فلا مخلص له عن هذا الاشكال ومن جعل
الاعمال داخلة فلا يرد عليه فمن شرطه التلفظ بالشهادتين
فيهما يكمل الايمان ويحصل الانفصال المذكور وما ذكر من

ظ العلم

الاعمال فزيادات كمال ومن لم يشترط بحمل عنده الايمان بالعزم
على مقتضى الايمان في الجملة ويجعل وجوب الشهادتين تكليفا
مستقلا كالهجرة ونحوها فالحاصل انا لما علمنا ان العلم مجرده
ليس ايمانا فاما علمنا انه لابد من ضم شيء اليه واولى الاعمال
لحركات القلبية ولا يكفي عدم الرد اذ يصدق من الغافل
والمتوقف عن الجري على مقتضى العلم فاذا الضميمة هي
التزام مقتضى العلم اي الذي ينبغي للمتصف به فان اريد بالاعمال
والقبول ونحوهما امر نفسي فليس شيء كما ذكرنا وان اريد التزام
مقتضى العلم كما ذكرنا لزم ان الايمان مركب من العلم والالتزام
فالالتزام اول درجات العمل واول ما يلتزم الايمان منها ثم سائر
الاعمال على قول السلف ومن وافقهم زيادة ايمان وكمال
فلا يرد لزوم كفر تارك بعض العمل ومرتكب الكبيرة مثلا في
المعتزلة لم يخرج الفاسق عن الايمان مثلا نعم يعلل ما ذكرا د
اللزوم الكفر ولم يقولوا به وانما احتجوا الى المنزلة بين المنزلتين
لشبههم بكل من معدوم فيما ذكره في محله وقد اجاب ابن حجر
الهيتمي في كتابه الاعلام في قواطع الاسلام بنحو ما ذكرنا على
استشكال الرازي لمذهب الشافعي ان الايمان مركب من التصديق
والعمل فيلزم من انتفاء المجموع المركب من انتفاء بعض اجزائه فليحقق
هذا البحث فانه نفيس جدا

مبادي اللغة

قوله ومن لطف الله احداث الموضوعات اللغوية قال العضد
فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم
من امر معاشهم للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة
المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجوه

يدل على ما في النفس بسهولة اقول الظاهر هذا التصريح
بالغرضية وتنبيه لذلك في كل هذا الكتاب من قوله في اوله
وبعد فان من عنايات الله بالعباد ان يجعل في كل مطلب صحيحا
بذلك مضطرا الى التصريح مكرر احال لا يبطل لا سيما في
مباحث القياس وكذلك كل مصنف سواء في اي فن والحمل على
الامر العارض في كل موضع سفسطة ولا يمكن ذلك الا في النادر
الا انه في هذا الموضع لو قال اتفق الناس في هذه الموضوعات
ان ينتفعوا بها ولم يقصد ربك ذلك في خلقها وانما خلقها
عبثا بحتا لا لامر البتة اذ لو خلقها لنعمة على الخلق لكان مسهلا
بذلك لكان ذلك القول اجنبيا عن المقام منافيا لاول
الكلام وانما نبهناك على ذلك مع ان البحث فيه بار على شاكلة
شهادة على ما يسند عنه عليهم في بحث التحسين والتقبيح
انهم موافقون في جميع تصرفاتهم الدنيوية والاخروية
ولا يخالفون في حال من الاحوال الا في معترك الجدال او عند
تكلم جملة في بعض المحال فاما ان يحملهم على المناقضة او
لا يبالون لومة لائم او على ان حصيفتهم نفي التعليل وانما
سائر تصرفاتهم لعب او على انهم يقولون بالتعليل وانما
ينكرون في ذلك الموضع وثالثها غير محمود او ان لهم عذرا
فهذا العرش والميزان والاحيا والاموات وقد ملأت كتبهم
البسيطة والله لن نعدهم على ذلك ابدا وقد علمت لوازم ذلك
وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله في الشرح معنى قولنا الموضوعات
اللغوية قال السعد يريد انه تعريف لفظي فقال ليس المفسر
اجلى من المفسر لساوي لفظ وضع والموضوعات قوله المفرد

اللفظ بكلمة قال قدس السعد ايضا انه تعريف لفظي ان اريد الكلمة
النحوية فقال كيف يتمشى ذلك لابن الحاجب وقد عرف الكلمة في
الكافية بالمفرد **قوله** فنحو بعلبك يشكل بانه اسم وكل اسم كلمة
وكل كلمة مفرد واجاب بان الماخوذ في تعريف الكلمة عند المفرد
بهذا المعنى فعلى هذا يجاب به عن الاشكال الذي قبله
لكنه لا يتاتى فانه ليس بمقابل للمثنى والجمع ولا بمقابل المضاف
وشبهه **قوله** في الشرح فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على
الجزء الى اخرها العضد وشروحه وشارحه على هذه
الدعوى ولم يذكروا ما وراء ذلك ثم جعلوا برهان الدعوى
انها امر محقق لا ينبغي ان يختلف فيه والمشهور في المسئلة
ان المطابقة بغير لفظه اي ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى بلا
واسطة غير العلم بالوضع والالتزامية عقلية بواسطة الانتقال
من معنى اللفظ الى امر غير المدلول الوضعي وهو المدلول الالتزامي
وهذا متفق عليه واما التضمنية فمختلف فيها والقول بانها
عقلية ان لم يكن كانت فليس بمكثور في وقوع الانتقال كما
في الالتزامية واما دعوى الثلاثة فهي ودده بانه انما وضع
اللفظ للمركب المتفق عليه ولا دليل ظاهر على وضعه للجزء ثم انه لا
ملازمة بينه بين فهم الكل وفهم الجزء فضلا عن الاتحاد
الذي عسى ان يراد لاتراه يطلق لفظ المركب وتفهم معناه ولا
تخطر الجزء بالبال وهذا يلزم من احد انه من اطلق لفظ القرآن
والفرقان فهم المجموع وكل سورة سورة واية اية ونحو ذلك
قوله في الشرح والتحقيق انه فرع تفسير الدلالة في هذه
ونظائرها مما لا يحصى المستند عن شيء انما يكون شرطا

تمام

تمام المقتضي وارتفاع المانع فما فهم عنه في الجملة فقد فهم عنه
مطلقا واستحق الاسم دائما بل لو لم نفهم منه شيء بحسب الوقوع
فما نحن فيه كل دلالة حكم لها بانها دلالة فهي لا تخرج عن
ذلك بحسب العوارض الواقعة في الخارج الا ترى ان احكام
المخلوقات تدل على علم الخالق وان لم يخطر فيها احد ولم
يخلق الناظر والدلالة انما هي لما يستطر فيه مثلا من احوال
العالم التي يتوصل الى المطلوب ونحو ذلك هذا احتراز عن
الماهية واما اذا كان المراد صدق الوصف في الخارج فعلى
مضي تحقيق ذلك ولعله بحيث لا يكان هذا اجنبي عن كلام
الشارح وليس كذلك **قوله** في الشرح لانها ليست في تبعنا هنا
بل في لفظه يقال المراد بالمعنى ما عنى باللفظ اي قصد في
هذا اللفظ اعني المدلول هنا معنى ولا نسبة له الى اللفظ
الدال الا من تلك الجهة واما ايهامهم ان الدال والمدلول
متحدان فهو منا قصد ظاهر وانما هو مثل قولنا شعر وكلام
لكن بماثل المعبر به والمعبر عنه بان كانا معا من قبيل الحروف
والاصوات والظاهر انه لا حامل على هذا الكلام الذي
لا يسعه عقل الا انهم لما دعت الضرورة اليه في تمشية
كلام الاشعري ان الاسم هو المسمى فعنا لو الزاد هذه
الصورة الخاصة لا انه اراد ان من قال نار احرقت فمه
فجروا على ذلك في غير محل الضرورة صيانة له وتتميما للتلبيس
واما قول السعد انه وضع عليه لزام الاشتراك في كل لفظ
وهو خلاف ثم التخلص بقوله كان شرط الاتفاق الوضع ومما
فالمدلول مغاير للفظ فشيء لا يجوبه لم الجاه اليه دعوى الوضع

بغير دليل واما نحو قولك لمن قال زيد قايم زيد مسند فالمراد
حكايته لا كما تحكى المهملات كما تقول سمعت كادث مادث ديز
زمع وكما تقول في الاصوات حين تحكى اصوات الطيور و
ساير الحيوانات والجان والاسلحة وليس ذلك بوضع قوله
المشترك اذا تحقق المشترك فلابد لمستعمله ان ينصب
له المراد منه بقرينة تبين ان المراد هذا فقط عند من يجيز
حمله على المعنيين او هذا فممتنع ذاك عند غيره وهم الجمهور
او ان ذلك ليس بمراد فيتعين هذا فاذا كان لابد من القرينة
المبينة فهذا شان الحقيقة والمجاز مع وجود القرينة
واما مع عدم القرينة فيبقى المشترك مجملا ستعذر فهم
المراد منه فما اقل فايدة المشترك على هذا في المقصود
من الوضع للفهم الا لمستعمله حال ابهامه في المعنيين وهو
قول شاذ في حال نادر وقد يقال المجاز يحتاج الى قرينة
صارفة عن الحقيقة ثم الى علاقة المجاز والمشترك انما يحتاج
الى قرينة معينة فكان اخف واسهل من الحقيقة والمجاز
واقرب تناولا للمعنى المراد وليس هذا بتفاوت يعتد به
ثم انه ادار على الفوايد وسيتبين بطلانها وامثل ما ان يقال
انما هو خدمة للواقع والواضع حين اراد اختصار اللفظ
وكثرة المعنى جعل ذلك فنونا مشتركا وحقيقة ومجازا فجعل
لفظا يكون لمعنيين وجعل لفظ اسد كذلك هذا
واما ثبوت المشترك في اصل الوضع فليس لنا قاطع ولا ظن في
ذلك اذ الاستعمال هو طريقنا وهو محتمل للحقيقة والمجاز
والمتبادر يحتمل الوضعية والعرفية العامة واذا انتفت

الاستعمال لم تجد موضعا خاليا عن العلاقة فاذا حققت ما ذكرنا علمت
ان القطع بوقوع مشترك لا طريق اليه لعموم التجوز في كل مستعمل
والطريق منحصر في الاستقراء للمستعملات والامام اللغوي انما
بذلك لم يكن بحثه لانه لم يرو عن الواضع بل انما اخبر عن رايه و
ظنه الذي استفاده من الاستقراء فلا عبرة له فتقرر الذي ذكرنا ثم
رايت في الهدي النبوي لابن القيم عن شيخه ابن تيمية ان الباقلاني
ينكر المشترك قال الذي ذكره في كتبه انه انكر المشترك راسا
وما يدعى فيه الاشتراك فهو عنده من قبيل المتواطي انتهى
والمترادف نفى من هذا المشرب لانه يلحظ في كل من تلك الاسما
ما لم يلحظ في الاخر شهادة التتبع قوله فلا نسلم ان المركب من
المتناهي متناه واسند باسما العدد هذا واضح البطلان وكانهم
انما سكتوا عنه على مذهب الجدل لان الكتاب في علمي الاصول و
الجدل ومن صنعتهم تجويز المنع فيما لم يكن ضروريا والتسامح في
السند نعم لانه لا يطالب المانع بدليل فاذا تبرع به فلا يكلف
تصحيحه لعدم الفائدة اذ لو بطل لم يضره وقد تعرض المتوغلون
في فنون اللغة لصور الابنية وحصر الحاصل من مهملها
ومستعملها وقد ذكر السيوطي في المزهر شيئا من ذلك منها عن
الخليل في كتاب العين ان مبلغ عدد ابنية كلام العرب المهمل و
المستعمل على مراتبها الاربع من الثنائي والثلاثي والرباعي و
الخماسي من غير تكرر اثني عشر الف الف وثلثماية الف وخمسة الاف
واربعماية واثنا عشر الثنائي سبع ماية وستة وخمسون والثلا
ثي تسعة عشر الفا وستماية وخمسون والرباعي اربع ماية الف واحد
وتسعون الفا واربع ماية والخماسي احد عشر الف الف وتسعماية

الى ولا بد وتسعون الفا وستمائة ثم فصلوا المهمل والمستعمل وغير
ذلك من سائر الانواع واما بطلان الشبهة فلان اسماء الاعداد
انما تكرر والتكرر ليس بتركيب

الحقيقة والمجاز

كذا في النسخ وفي كلامه السعد الشخصي

قوله في وضع استشكل السعد بانه ان اريد التشخص خرج النوعي بزمته مع انه منه حقيقة وهو كلما يدرك ما لهيئة وان اريد اعم من ذلك دخل المجاز ثم احال في حواشيه على شرحه السعد في قصر العام لكنه قد قام بهذه الحوالة في اذكار هذه المسئلة عند قوله وانما يكون احترازا فقال ما معناه ما عينه الواضع بنفسه للتشخص ويعلم بالنقل او للنوع ويعلم بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول فهو الحقيقة وهو المراد بالوضع عند اطلاقه وما عينه الواضع بازاء المعنى بمعونة القرائن الصارفة عن الحقيقة فهو المراد بالمجاز ولا يتناوله الوضع اذا اطلق هذا معنى كلامه فكان جعل الوضع للحقائق حقيقة وللمجاز مجازا فاذا كان نقلا للمصطلحين توقف على صحة النقل فلا يكون احد الوضعين مشروطا دون الآخر لا تغاير اسم الوضع ولا تعددي في الاسلام وكان يلزم ان لا يحتاج الى قوله في وضع اول او ما في معناه في عباراتهم التي يذكرونها لاخراج المجاز وهم مطبقون على ذلك قوله ولا يشترط النقل في بدر من العلاقة بلا اشكال ثم انها قد بلغت انواعها الى خمس وعشرين ثم ان كل نوع يتنوع الى انواع كثيرة وقد لا يحسب الاستقراء وربما تتنوع النوع الاسفل ايضا والعبرة بالاستقراء ثم الاشخاص مثل قولنا اسد للشجاع من زيد وذئب وغيرهما في علاقة المشابهة وقولنا يتيم وعبد للبالغ والعتيق ونحوهما في سائر العلاقات وفي محل الخلاف في المطول من عيّنا العبث لا يجب ان يعقد هذا ولكن

مطلق السبب فعلى هذا ما كان امرا كليا لا يسع ان يختلف فيه لانه انما علم بالاستقراء فكيف يقال لا يشترط نقله وهل يقال لا يشترط نقل كلمة رفع الفاعل المعلوم بالاستقراء وهل ذلك الا مما وقع بعين محل الخلاف فيما سلمناه للتشخص وانه المراد بالآحاد اذ ذاك لا يحتاج الى نقل فان سماه مسمى نوعا ما عسى ان يحمله هذا وذاك وهذا الجزء وذاك مثلا ثم قال الخلاف في النوع لا في الشخص اذ لا يعقل الخلاف فيه كان اختلافا لفظيا الا انه يشق عليه دخول النوع الاعلى كالمشابهة مثلا والكون عليه في ما مضى من المثالين المذكورين وكذلك سائر العلاقات فان المرتقية الى خمسة وعشرين فكلها نوع اعلى وجنس هذا النوع كل لفظ موضوع لغير حقيقي بينه وبين معنى حقيقي مناسبة وتحت هذا النوع انواع بحسب الوجود وهي الفصول فيلزم من المذكور دخول هذه الانواع في مسمى الآحاد حيث حمل الآحاد على مطلق النوع وكفى وبينه على انهم ارادوا بالآحاد النوع الحقيقي ما ذكره من انه لا يراد بذاك الشخص الحقيقي اذ اشتراط النقل فيه بل وذكر عدم الاشتراط لغو فان قيل ما المانع ان يريدوا مطلق النوع على فرض ان الكلية علمت بغير الاستقراء قلنا انهم انما تكلموا على الواقعات واما الفرضيات فلا ضير في لزوم ما يترتب عليها بناء على الفرض ثم هم تارة يقولون الآحاد وتارة يقولون الاشخاص وقد تتبعناهم في التسمية والامر سهل

قوله ويعدم اطراده اي المشهور فيما بينهم اطراد الحقائق دون المجاز وقد استثنى جمهور من المتكلمين اسماء الباري تعالى فلم يطرد في الحقائق فيها ولم ار لهم دليلا يعتمد وقد

نقض بعض ذلك ايضا كالسخي والعارورة ومن المجاز ما يطرد
في اماان يريدوا الغالب فيهما وشرح ذلك قليلا ثم هاهنا
بحث وهو ان الوضع فيهما انما يكون باعتبار امر كلي ولا بد من
ذلك وان اختلف نظر الواضع باعتبار غير ذلك لكون الحقيقة
للمعنى المسمى بالتشخص والمجاز للمسمى بالنوعي وغير ذلك فقد
اشتركا في الوضع في انه بازاء كلي في الجملة فما صدق عليه ذلك وهو
تمام المقتضي فلا يتخلف الا لمانع فيهما ولكنه ربما يعرض اعتبار
الاعتبارات المعتبرة في المقام فيظن بعضها ملغى فيصير ما
عداه تمام المقتضي فاذا امتنعوا من الاطلاق في موضع اخر
قيل لم يطرد وفي التحقيق انما هو عدم تمام المقتضي وعلى
الجملة فاذا ثبت ما قلنا من ان الوضع بازاء امر كلي ولا شك في
ذلك لم يتخلف الا لمانع او عدم تمام المقتضي وذلك ان ذلك
الكلي ملتئم من عدة امور لم تكمل ولا فرق بين الحقيقة والمجاز
فيما ذكر ومما لم اسال القرية دون اسال البساط ليس شان القرية
مع اهلها كشان البساط كما في النحاة يصح الحال من المضاف
اليه اذا صح وضعه موضع المضاف ونحو ذلك وعلى الجملة فلكل
كلمة مع صاحبتها مقام يقع علينا انه قد يهجر موضوع فلا يستعمل
كبعض تصاريف دع وذر وكنع وشس وغيرها وقد يقل
استعمال موضوع كالوحشيات فيكون ما ذكر شبه عدم الاطراد
وليس به ولكن شبه المانع من نحو ثقل مع وجود ما يستغنى به عنه
من حقيقة او مجاز كالنفر مع الجرشا وهذا كلام موجز فليتامل
وقد ظهر لك من مجموعه عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز اللهم الا
ان يدعى الفرق بان الاطراد بحسب الواقع في الحقيقة اكثر منه في المجاز

نقلا الشي بصيغ نعلاوزان عنب ونسكن للتخصيص وفيه نعل والنعلا المتاع والحجع العالم ... واسمات ... ربصاح

وجه فلا بد لسلك الاكثرية والمكثورية ان ينتهي الى حد يصير ما هي فيه
ظاهرا في ذلك فيكون الظاهر في الحقيقة الاطراد لغلبته وقوة
وعكسه في المجاز واذا استقرت امكنت الدعوى في جانب الحقيقة
لا في جانب المجاز لكن هذا الفرق لا يجدي نفعا في الغرض من وضع
هذه المسئلة وهو ظاهر وستاعند قوله اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز ما يعاضد هذا البحث ومجموعهما كبحث
واحد قوله اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ثم
احتجوا على ذلك بعدم صدق واحد من حديهما عليه وقد صرحوا
ان الحقيقة بحسب حدهم المذكور اصطلاحية لا لغوية اذ هي
فعيلة من حق اذا ثبت بمعنى فاعل او مفعول ويكون في الاصطلاح
توجد لهم الاحتجاج المذكور والا فقد لهم الحد المخترع
من ذهنه الالمام بالمعنى المتعقل المحقق فلا يتوقف تحققه وتعقله
على الحد والا كان دورا فلا ادري ما الحامل لهم على اخراج
الموضوع غير المستعمل هذا ولا يخفاك انه يلزم من ذلك اشتراط
نقل الاحاد في الحقائق اذ لا يفرق بين المستعمل وغيره الا
بالنقل ولهذا سموا ما كان موضوعا بالنوع ولم يسمع مهجورا
كبعض تصرفات دع وذر وغيرهما لان الكلمة دلت على الوضع ولم
يسمع استعمال الجزئي فان قيل انما اشترط الاستعمال لتحقق
الوضع فلذا لما هجر بعض جزئيات الوضع النوعي لم يجوز واستعمالها
الان لان الاستعمال تمام المقتضي وانما يجب لمانع
او نقول لم يتحقق الوضع لجواز فقد لم يكن في المهجور كما مضى في السخي
قلنا حاصل هذا الاشتراط لتحقق الوضع وانه خروج عن بحثهم
هنا وليت شعري ما الفرق بين الحقيقة النوعية والمجاز في اشتراط

الاستعمال فيها دونه واذا حققت ما ذكر هنا وما ذكرناه في تحرير
محل النزاع في اشتراط النقل في احاد المجاز ازددت فيهما
بصيرة وحاصله هل يشترط في المجاز ما يشترط في الحقيقة من
استعمال فرد من النوع كقولنا هذا فرس واركب الفرس وجاء
الفرس في الشخص وقولنا ضرب زيد عمرا يضربه ضربا في النوع مثلا
دع وذر الذي لم يستعمل جميع تصرفاته او اكثرها عن واحد
نحو فلما لم يقولوا ودعا وودرا مثلا لم نقله نحن فنطلق الفعل
كمطلق المجاز ومادة ضرب ودع كذلك ايد ويحلف فنبني ما ذكر
استوى الحقيقة والمجاز في اشتراط النقل وفي الاطراد وان
اشتراط النقل ليتحقق الوضع حتى لو علم الوضع بغير الاستقراء
لما احتيج الى اعتبار الاستعمال وان عدم الاطراد لمانع او عدم
تمام مقتضيه بما هو هذا ما تبين لنا في هذه الابحاث ولكل ناظر نظر
وان اختل فالقصور اصل وما ظهر لاي ناظر صحته فلشمول
الفضل الرباني والاختصاص الرحماني بالالاء والافراد له
الحمد وله الشكر لا نحصي ثناء عليه **قوله** اذا دار اللفظ بين المجاز
والاشتراك صورة المسئلة ان نجد لفظا يحتمل معنيين احدهما
المجاز والاخر الاشتراك فمن قال يحمل على الاشتراك الى قولهم
الحقيقة مقدمة على المجاز على عمومه ومن قال هنا يحمل على المجاز
فقد خصص ذلك بهذه الا ترى انك تجد لفظا استعمل في معنى
فتحمله على الحقيقة اتفاقا فاذا وجدته استعمل في معنى اخر فهي
مسئلة الخلاف فكانهم قالوا انما الحقيقة مقدمة اذا انفرد معناها
اما اذا تعدد فخلاف **ف** اذا حققت هذا فكيف يمكن الحكم بان مسئلة
الاشتراك في اي محل عند من قال المجاز مقدم وقد مضى في بحث

سطر فان الاستعمال الا ان كان مع
قرينة صارفة له عن المعنى الاول فهو مجاز
اتفاقا وان كان استعماله كاستعماله
للاستعمال الاول فخصصه اخرى فيكون
مشتركا وانما مسئلة الخلاف فيما
احتمل اللفظ ان يكون حقيقة في
ان يكون مجازا لا يحتمل والله اعلم
سنه باحاصد سالم كراسه فوائد

المشترك ما يزداد بهذا وضوحا فان قلت اعتبارهم في هذه
المسئلة ونحوها كثرة الفائدة وقلة المفسدة غريب ومن اين يدل ذلك
على ان المتكلم اراد بكلامه احد المحتملين لان المفروض جواز ارادة
كل منهما وان كلا منهما مدلول هذا اللفظ حقيقة او مجازا قلنا
كانهم نظروا الى ان الواضع حكيم فيحمل كلامه على المعنى الاكثر
فائدة الاقل مفسدة اولى مع التعارض لان جلب المصالح ودرء
المفاسد حكمة قد علم انها مطلوبة في جميع افعال من شرع
وعمل وقد صححوا بهذا المعنى في الادلة الشرعية ولكن يقال
الامر في نفسه كذلك لكن معرفة المصالح والمفاسد امر يدق
على العقول تفصيله ولا نعلم الراجح من المرجوح الا علام
الغيوب فكان تتبعنا لذلك بمجرد عقولنا لا يستقل بتحصيل
الحكم من دون قانون شرعي واماره يناط بها ذلك كذلك لا
يصلح ان يجعل مرجحا والوجه واحد مع التامل الصافي وهو
معنى قولنا ان العلم لا يصلح ان يكون حكمه بمجرده مع ان الحكم
في المقصود لكن لعسر ضبطها لا بد من ضابط سواها او لعدم
انضباطها لما كان عنها معدل بل يكون الزيد والعمل
وقد رد الجمهور كلام من اعتبر جلب المصلحة ودرء المفسدة
بدون ضابط كلي من قبل الشرع وهو القول بالمصالح المرسلة
والمالكية وهم المعتبرون لذلك يسمونه حسم الذرايع كان الاسم
جرى على تغليب احد الامرين فاعسار الفوائد ودفع المفاسد
في الترجيح انما مشى على ذلك لا على ما عليه الجمهور والله اعلم **قوله**
الحقيقة الشرعية واقعة **ا** اقول لم يحرر هذه

المسئلة حق تحريرها سيما في هذا الكتاب وشرحه **فنقول**
الالفاظ المشارع فيها في الجملة يحتمل **وجوهًا** والاقرب انه البعض
وقع على بعض تلك الوجوه وبعضها على بعض اخر وبعضها ظاهر
في ذلك وبعضها يحتاج الى بحث خاص **الوجه الاول**
ان توضع مبتداة لهذه المعاني وتحقيقه ان معنى الصلاة والصوم
والحج مثلا ثابتة عند ادم عليه السلام وقد علم ادم اسماء المسميات
كلها من كل لغة كما هو الظاهر ومروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
فالظاهر ان اسماءها في لغة العرب هي هذه الاسماء وانها هي التي
كان يعبر بها عنها المتكلمون بلسان العرب من الانبياء كهود وشعيب
وصالح واسمعيل وهود صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كما قال
قوم شعيب اصلواتك تأمرك الاية ولم تزل معاني الصلاة
ونحوها معروفة في امم الانبياء ولا معنى لحكمهم ان العرب كلها لم
تعقل معناها كيف واليهود والنصارى بين ظهرانيهم وان
توبيخ فيهم العلم واضمحل العمل فعقد الاسما وجهل المسميات
كالمحال احاطة جهلهم بها جميعا سيما اولاد اسمعيل فانهم كانوا
على بقية من دين ابراهيم كيف وقريش كانت تزعم انها على دين
ابراهيم ولو ادعي العلم بهذا على الجملة لما بعد كيف اذا اكتفينا بالظن
كيف بمجرد الاستعمال ولا تدفع الاحتمال الا مكابر وعلى هذا
الوجه يكون حقائق لغوية اما على من زعم ان الواضع البشر
فلان المعاني سابقة وجودا على الوضع فالحاجة داعية لهم الى
التعبير عنها واما على الاظهر الاقوى فلانه وان كان واضع اللغة
هو الشارع فنسبتها الى اللغة اولى لكونها من الالفاظ اللغوية
وهذا الوجه لم يصرحوا به وان كان كلام الباقلاني يحتمله لقوله

باقية على معانيها اللغوية كما يحتمل ان بعضها مجازات او انها
كلها مجازات عنده **الوجه الثاني** ان يكون الشارع
وضع الالفاظ وضعا ابتدائيا لا لمناسبة بل كوضع سائر
الالفاظ التي يدعى فيها الاشتراك ولا فرق بين هذا وبين غيره من
المشتركات على قولنا ان الواضع هو الشارع الا ان يتخيل
متخيل ان وضعها متأخر عن وضع سائر الالفاظ اللغوية وان
المستعمل خاص هو الانبياء والكتب المنزلة عليهم وهذا لا يخ
في فا ومثل ذلك ما كان مع مناسبة بين هذه الاسماء وبين اسماء
لغوية متقدمة عليها وهذا التحقيق يلحقه بالوجه الاول في
الفرق بينهما ان هذه الاسماء اشتهرت في عرف الشارع خاصة
فنسبت اليه بخلاف الاول وليس الاشتراك بلازم بمجرد ذلك
بل بحسب ما وقع في نفس الامر والعبرة بالاستقراء للواقع
كلا او بعضا غايته انه لا يطلق عليها لفظ مشترك لانه بحسب
اصطلاحين لا اسما ويخصص لفظ مشترك بهذا المعنى
اصطلاحي ايضا وعرف خاص والتحقيق ان الفرق ما مضى
فقط والا فالواضع واحد لا سيما ما كان في القران فليتامل وهذا
المعنى قول المعتزلة اشتهرت به ولكن كثر القائل به حتى صار
مذهب الباقلاني ومن وافقه كالشاذ ولحوق الاحتمال في بعض
تلك الالفاظ ينضم الى الوجه الاول والمجموع بالمجموع والافراد
على حسب الاستقراء الواقع بدليله واما ما حدث الدعوى
فيما اراده الشارع من اسماء الذوات والافعال فالظاهر انها
شبيهة بتخريجات المفرعين للفقه التي ليست بمذهب
للمخرج ولا للمخرج له لان الشرعي اعم مما ذكروا وليس في

كتب المعتزلة ذكر الدين بهذا اللقب وان كان اصطلاحاً
لابن الحاجب وقلده الشارح ومن تبعه لاجل الفرق بين ما يعود
الى اصول الدين والى فروعه فالامر سهل لا يزيد على تسميتهم
اصول الدين وفروعه اذ اسم الدين يشمل ذلك ولا نضر الاصطلاح
لكنهم يرتبون عليه بعد فالمشاحة لذلك فقط على ان الدينية لا
تختص المعتزلة وهل ينكر احد ان المومن والكافر متقابلان
ويدعي ان ذلك لغة فانه لا تقابل بين التغطية والتصديق وكذلك
اسم الرسول والنبي وغير ذلك وهذا القران محشو بها وفي خلاف
المعتزلة في غير الكلمة ونحو الجزئيات خاصة كزعمهم في الفاسق انه لا
يطلق على غير من تكب الكبيرة ونحو مذهب غير صحيح وكذلك قصرهم
المومن على من لا يرتكب الكبيرة ونحو ذلك والخلاف في الجزئيات خلاف
في التفريع ينبغي ان نقصد عن التاصيل ثم الظاهر ان الشارح اراد
بقي المذهب الثالث هذا الامام عميد السعد من انه مذهب البيضاوي
ويبعد ان يريد العضد شرح كلام البيضاوي في كتاب وبيان مراده بل
الظاهر ان كلامه على ما هو بصدده من شرح هذا المختصر
الوجه الثالث ان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت حتى صارت
حقيقة بلسان الشارع والحق ايضا انه محتمل في بعض كما قلنا في الوجهين
الاولين والى هذا ميل البيضاوي ولا نسلم دعواه التعميم كما قلنا
في الوجهين الاولين وهذا المذهب راجع الى مذهب الجمهور
على ما صرح به الاصفهاني في شرح المنهاج انه بعد الشهرة صارت
حقيقة شرعية وحين لم يصرح بذلك في المنهاج قال السعد انه
راجع الى مذهب الجمهور وكثير منهم يصرح بان الاسم الشرعي يكون بالغلبة
او بالوضع للمناسبة ولا المناسبة ثم هذا وانما ادخال العرفية الخاصة

بالمتشرع

بالمتشرع كالفقهاء وسائر اهل الفنون فلا ينبغي ادخالها في محل
النزاع بل يجعل ذيلا ثم تسميتها عرفية خاصة اي بالمتشرع دون
الشارع ودون سائر العرب انما يمكن في بعض الالفاظ كما ذكرنا
في سائر الحقائق ولا يمكن التعميم الا على من زعم انها كلها مجازات
لغوية فيلزم على مذهبه مصيرها الا ان عرفية خاصة للمتشرعة
للاجماع الان على انها في لسانهم حقائق والاجماع ايضا تختص
البعض منها كما لا يخفى ثم هذا تحقيق هذه المسئلة ونرجو الله
سبحانه انا قد كشفنا قناعها بما لم يسبق اليه والفضل من الله
له الحمد والشكر وله الثنا كما يحب **بقي لنا بحث** في قول
السعد عن الامدي ان اثبات الحقائق الشرعية مذهب المعتزلة و
الفقهاء وهي عبارة سارية في مواضع كقولهم ان تعليل افعال
الباري تعالى قول المعتزلة والفقهاء بل حكى ابن الحاجب اجماع الفقهاء
كما ياتي في بحث القياس فكيف يعتقد ان الرجل اذا بحث في الكلام
اعتقد استحالة تعليل افعاله تعالى واذا بحث في الفقه اعتقد
صحته هل هذا فعل المتقين بل هل يصدر مثله من مطلق العاقل
ام هو من التلون في دين الله كما في الحديث النبوي واياك والتلون
في دين الله ام هو من قول من يقول لكل احد انا معك هذا
العضد نصرية لك مثلا لا يخفى تصميمه على نفي تعليل افعال الرب
بل استحالته لتلك الخرافة الفلسفية اي الاستكمال ثم هذا كلا
حين تكلم مع القايسين على شرح كلام ابن الحاجب المذكور والحق
ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين احدهما اجماع العقلاء على
ذلك اما وجوبا كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فظاهر الاية التعميم اي لجميعهم منه

ما راعاه مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل
حكم لا مصلحة لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة
فحاله ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة
فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك لان تعقل الشرع
المعنى ومعرفة انه يفضي الى مصلحة اقرب الى الانقياد من التعبد
المحض وكونه اقصى الى غرض الحكم انتهى لفظه قلت شعري اي
شيء هذا التشنيع بل ليت شعري ما للناس فاسلم لو ان كانوا
ولا معنى للاطالة انما غرضنا التنبيه للناظر لنفسه واما قوله وجوبا
او تفضلا فقد سبق في زوائد العلم الشامخ انها مغالطة لان المراد
بالوجوب عند مثبتي الحكمة انه لا بد منه وهذا لا ينافي بالتفضل
لانه اذا فعل لا لغرض خرج عن كونه حكيما وهو محال فهل يقال
لا باس ان يخرج عن الوصف الواجب لانه لا يجب عليه ان يراعي
مصلحتهم فليس معنى الوجوب هنا مثل قولنا يجب على زيد الصلاة
مثلا بل مثل قولنا يجب دوام القديم ونحو فليتامل فانها
ظلمات بعضها فوق بعض ويهدي الله لنوره من يشاء قوله اشتراط
بقاء المعنى اعلم ان معنى اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف
الماخوذ من الفعل فمعنى عالم ذات لها الوصف الماخوذ من العلم
وكذلك ضارب ذات لها الوصف الملاقي للضرب ونحو ذلك فقولنا
لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها او سيثبت والثاني مجاز اتفاقا
والاول اما في اول احوال تحققه وهو المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين ٧ اول ح
واما في ثاني الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم ايضا
فالاول هو ما اراده بقوله الاصوليون بقولهم حال المباشرة
وليس مرادهم المباشرة من اول الفعل قبل ان يتحقق مسمى اسم

ويتوضح

ويتوضح لك ذلك في الامور المفردة كالعلم فانه لا يسمى عالما في حال
النظر حتى يتصف بالعلم وكذلك الضرب لا يطلق اسم الفاعل
حقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتامل فان الغلط فيه كثير
اذا عرفت هذا وقد علمت ان الكلام انما هو على الكليات
قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل محقق في اول اوقاته واسم
الفاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة اتفاقا والثاني مجاز
اتفاقا والثالث اسم فاعل في ثاني اوقات الوجود فما بعدها — كذا في الام ولعله فما بعدها
وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق
كما في اول الاوقات سواء ايضا ولو لم يرد بالحقيقة الا اول
الاوقات لما امكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات
لا يسع التعبير فيه على انه لا حال بالنسبة الى حدوث الاتصاف
لان الاتصاف متاخر عن النسبة فحال المباشرة لا اتصاف
بالوصف وهو حال السبب وفي الوقت الثاني اعني اول اوقات
وجود المسبب قد صار ماضيا بالنسبة الى حال الاتصاف فان
ارادوا بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة
لانه لما يتصف وان ارادوا اول اوقات المسبب فلا فرق بينه
وبين ما بعده في انه بالنسبة اليها ماض ولا يلتبس هذا عليك
بما نعتمد بعض النحويين من بطلان الحال المحقق مطلقا فان قوله باطل
والبرهان القاطع على بطلانه ان العالم في زمان وكلما اشترك
الغير فليس في الماضي ولا في المستقبل فلو لم يثبت الحال لبطل
قولنا العالم في زمان فليتامل الفرق ولا يعكر على ما ذكرنا ما
يزعمونه من ان العلة والمعلول يتحد زمانهما فانا لا نسلم ذلك
اذ المراد ان المعلول مترتب على العلة في الوجود اي لا يكون له

في الوجود بنفسه حتى يتم وجودها اذ قبل تمام وجودها ليست
بعلة وبعد تحصل الضرب ويلزم مانى ولا نسلم علة ومعلولا
قد يعين لانا انما نريد اثرا ومؤثرا ولا يعقل ذلك بغير ترتب وانما
يلتبس عليهم لقصر الوقت الا تراهم انما يعتمدون الامثلة
كالعلم والعالمية وذلك واضح فيما ذكرنا لانهم زعموا بعينه واذا
ازددت تطبيق كلية على جزئية تطرقت في حال الجزئية في ذاتها
وقلت هذا يحقق له الشرب في ذاته فهو شارب كان حكمه الجلد و
هذا يحقق له السرقة فهو سارق حكمه القطع كقولك هذا
هاشمي فيحرم عليه الزكوة وهذا قرشي فلا يفضل عليه ونحو ذلك
في جميع الاحكام فانما جاءت الشريعة بالحكم على الكليات لتوحد
فيها حكم الجرمان عند عروضها وبهذا التحقيق ينكشف لك
ان بحث القرافي وان رآه من تاخر عنه شيئا فليس بشيء **قوله** لا يشتق
اسم الفاعل والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة هذه المسئلة
لم نر ذكرها في كتب المعتزلة اللهم الا هؤلاء الذين اخذوا من
كتاب ابن الحاجب وغيره من المتاخرين وكان الاشاعرة اول من حكاها
وزعموها للمعتزلة ثم وعوا على ذلك كما قلنا ثم انه ينكشف عوارها
بمجرد الاستفسار في معنى قائم فان ارادوا متحصل به وكائن
ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلا
يمكن ان يقول عاقل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب اللهم
الا ما افتراه السعد وغيره من متاخري الاشاعرة من ان معنى
فعل صار ذا كذا لا حصل واوجد فيترتب على ذلك المشتق
اسم فاعل وغيره ونحن نقول هذا دفع للضرورة والاسكان
الغالية باللغة العربية اذ اقال ذلك فهو كاذب صريح الكذب

لعل هذا منهم لحول نحويات زيد وجبرائيل

واوضح

واوضحه فكيف يقال هو رأي المعتزلة الذين يقولون لمعنى اللغة
ان فعل زيد بمعنى حصل بحسب الاسناد الحقيقي عند العقل
واجري مجراه بحسب اللغة نحو جرى الماء مما هو معلوم واجرى على
طريقه هذا وان اريد بقائم بغيره حال كما هو المفهوم من قوله
ومن مثال القار على مذهب المعتزلة انه يتكلم بكلام خلقه في جسم
وكما يقال للبياض قائم بالجسم مثلا كما قال التفتازاني في شرحه
الكشاف عند تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية ان
قيل قد جاز ذلك عندكم بطريق الحقيقة فليجز عندنا
بطريق المجاز قلنا الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به
لا الى من خلقه واوجده والله عندنا خالق الذوات فعال لا محل لها
فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الجلوس والكفر لا
لمن خلقهما كالاسود والابيض لمن قام به السواد والبياض وان كان
مخلوقا سريع انتهى بلفظه فقد استفدت المراد بقائم به بالتصريح بالمحل
ثم ما كسب بالنظر وان يعلم منه ان الحال انما هو المعمول لا
الفعل وفي المواقف والجواهر للعضد التصريح بان مرجع نسبة
الفعل الى المحل فقط ويلزمهم ان اسم لا يشتق لشيء من الاسماء
المشتقة نحو خالق ورازق ومحيي ومميت وان كانوا الفعل
هو النسبة كما لا ذهب اخرا قلنا فكذلك نقول المعتزلة يتكلم حرد
من خلق والنسبة حاصلة ولا معنى للمتكلم عندهم غير ذلك فان
كان زعمتم في مدلول تكلم فتلك المسئلة المشهورة واما التفريع فباطل
قطعا وايضا يبطل قولكم هذا لا يشتق اسم فاعل والفعل قائم
بغيره اي حال اذ النسبة ليست بحال فقد نقض اخر الكلام اوله
كما نقض مجمله مفسره على ان الاشاعرة قسمت مسمى الكلام

الى معنى قائم بالنفس هو صفة المتكلم والى القولى قال الشريف
فى شرح المواقف قولنا فى اللسانى على حد قول المعتزلة من كونه حروفا
واصواتا وحادثا ومخلوقا نتنزل وسمعه المشترك ونحو ذلك لكن منت
امر او زاد ذلك وهم يشغونه بمعنى النفسى وكذلك ذكر السعد وغيرهما
والاصولى انما يبحث فى اللسانى كما صرحوا به فان اراد ابن الحاجب
هنا النفسى فليس بفعل وان اراد اللسانى فاصحابه شركا المعتزلة
لكنه فى هذه المسئلة التى اخترعها وفرعها وفى مسئلة النسخ
قبل التمكن وعدة مسائل تاتى يدل على انه ليس من مهرة المتكلمين
اذا احتملت هذا علمت ان هذه المسئلة شغل للحيز فقط و
اشتغال اشر ثيابا الى الجدال بالباطل ولو فى معركته وفى الكتاب
كثير من هذا النمط وكلما كان من عند غير الله فيه اختلاف
كثير والحكم لله العلى الكبير وهو حسبى مولانا نعم المولى ونعم
النصير قوله لا تثبت اللغة قياسا ثم لا طريقنا الى اثبات
اللغة بحسب الواقع هو الاستقرا فقط فان افاد علما او ظنا قبل
اتفاقا وذلك طريق الدوران كما سيأتى ومعنى ذلك انا نسمع اطلاق
افراد كثيرة من الالفاظ على معان ثم نجد ما نعلم او نظن انه
مساو لتلك الافراد الكثيرة فنطلق على غيرها مما كان الاطلاق
لاجله فلك ان تطلق على هذا الصنع والطريق الاستقرا او
التجربة او القياس اذ الحاصل من الجميع الحاق الفرد المجهول
بالافراد المعلومة للمساواة فيما كان الاطلاق لاجله هذا اما
لا ارتياب فيه لا يقال الاستقرا حصل منه التعميم فلا حاجة الى القياس
لانا نقول ذلك لا يمنع كون القياس طريقا كما لم يمنع قوله صلى الله
عليه وسلم انهى عن كل مسكر وما فى معناه قياس النبيذ على الخمر

اذ ذلك

اذ ذلك من تعدد الادلة ثم لا نسلم امكان التعميم فى كل ما يمكن فيه
القياس فى اللغة واما الصور التى يذكرونها نحو تسمية اللواطة
زنا والنباش سارقا فانما عدم الاطلاق لعدم حصول علم
او ظن بالمساواة او عدم العلم بان الوضع لاجل تلك المساواة
او نحو ذلك من شروط القياس وطريق الاستقرا هو ما
سموه الدوران وقد افرطوا فى الدوران وفرطوا كما ياتى فى باب
القياس الشرعى والعلم ان كثيره يبلغ الى العلم التجربى باتفاق
العقلا وما نقص عن ذلك فقد يفيد الظن وقد لا يفيد شيئا
للقلة والفارق بينهما هو الاثر اعنى حصول العلم او الظن
او عدم الحصول اذا عرفت هذا عرفت سقوط قول المص
اثبات اللغة بالمحتمل اذ لا يشترط القطع ولا وقع فى كل فرد
من اللغة والاحتمال لا يضر ان كان المطلوب راجحا وان كان
مرجوحا فخلاف الفرض لان كل قياس صحيح يشتغله الظن
وقولهما دار مع كونه من العنب مغالطة لانا لا نريد مطلق
الدوران كما مر وقوله فى الشرح لولا الاجماع لما ثبت غير مسلم
كما سيأتى فى القياس واذا عرفت ما حققناه عرفت ان المسئلة
غير متنازع فيها وانما النزاع فى صورة وهو عائد الى ان القياس
هل كملت شروطه بمعرفة العلة وثبوتها فى الفرع ونحو ذلك
ام لا فرسم المسئلة غير صحيح ثم لا يضر ان لا نثبت المتحللات
مثلا بالقياس لان غرضنا هو الثبوت فى الجملة والمصنف يا
كذلك وقد اطبق اهل العربية على القياس وكلامهم هنا
مناف له لانه ليس المراد اختراع مادة وتركيب معد ومرتبها
هو منفذ بالتراكيب الثابتة ولواحقها كما بينه امثلتهم بالسارق

للنباش واللواطي للايط **قوله** انت طالق وطالق وطالق لا بحث في هذا لانا لم ندع المعية فهو وضع للدليل في غير محله فليتامل على ان مدعي المعية يقول وقعت الاولى من الثلاث على محل قابل غير الاخريين واما جعل الاحتجاج لصاحب للترتيب كما حمله الشارح فبعيد ومع ذلك جوابه ما ذكر حتى لو قلنا بالترتيب لما ورد علينا ما ذكر **قوله** والاشعري علمه اسه تعالى بالوحي ثم قال بعد واما لجواز التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري بخلاف العادة اقول ــــــ بل ينحصر الطريق في خلق العلم الضروري اذ لا يعقل الوحي بدونه ولا يفيد الاصوات بدونه وسواء علم بمجرد خلق العلم او مع مقدمات فليتامل واما خلاف العادة فلا يتصور سببا في ادم قبل حصول العادات مع انا لا نسلم فردا واحدا بغير خلق العلم فضلا عن ان يراد تحصيل **قوله** يسمى العادة فيه دليل المصنف دون محقق تامله والذي جاء في صفة الايحا عنه صلى اسه عليه واله وسلم انه يكون بمخاطبة جبريل عليهما الصلاة والسلام كما يخاطب الرجل الرجل وبجرس كسلسلة على صفوان فيفصم وقد وعاه صلى اسه عليه واله وسلم وبالالقاء في الروع ولا بد في هذه الثلاثة من خلق العلم بعد من معه ومسير كما في الاولين او لا كما في الاخيرة وقد زعم الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال ان الايحا مقصور على الصورة الاخيرة لاستفادته بالكشف في قعوده تحت الصخرة احدى عشرة سنة والحديث الصادق يكذب له كشفه وقد زعم الشارح ان قول ابن الحاجب واما جواز ان يكون التوقيف الى اخره لدور البهاشمة لعدم انحصار التوقيف على الرسل والذي نعلم من

عبارة المصنف ان حاصل كلامه ثم الظاهر قول الاشعري لكني اخالفه في جعل الطريق الى التعليم احد الثلاثة بل احصره على الوحي واقول ــــ انا ايضا الظاهر لقوة الغريب من القطع ما اختاره المصنف لكني اخالفه في الطريق الى التعليم كما مر واسه الهادي **قوله** لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح **الاحكام** اعلم ان هذه المسئلة اوضح من ان تشرح ولكن كثر الغلط فيها فلنشرحها شرحا تعلم فيها صحة اسه عليك ومن عقلك فان كنت ممن يستقل عقله ادركتها اجلى ادراك وان كنت لا يغنيك عقلك بل لا بد لك من التلفت الى الاسلام فلستما من ايمانك على ثبت وكيف تناظرك ولست سطر وكيف تنظر ولست ناظر بل مقلد تقول حين تسال في قبرك سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فان معرفة اسه ومعرفة رسوله بالعقل الصرف فنقول ــــــ كل عاقل يعلم الفرق بين الاحسان والاساءة والعدل والجور بمعنى ان العقل يناسبه الرفع من شان المحسن والعدل ورضاه ولا يا باه ويابى الوضع من شانه والعكس في الاساءة بمعنى ان العقول تقبل الحط من شان المسي ولا تاباه وتابى الرفع من شانه هذا تحرير محل النزاع ومن زاد عليه فغلط ولغط كقولهم بطلوع العالة بلا ابتغاء مع ان حكاية الاتفاق كاذبة لان كتب المعتزلة طافحة بانكار هذه الثلاثة وبيانا دخالها في محل النزاع وليس ذلك الاطلاق المدعى بلغوى وعلى كل تقدير ليس له دخل في محل النزاع واما كونه اصطلاح الخصم فكذب كما ذكرنا وكذلك ما يذكر من تفريعات المعتزلة فان فيها ما ليس بصحيح وقد بينا من

ذلك شيا كثيرا في الاتحاف لطلبة الكشاف وفي غيره وبطلان
التفريع لا يلزم منه بطلان الاصل نعم فمن انكر ما
ذكرناه من الفرق فقد كابر ومن وافق عليه فهو زبدة البحث
وما زاد عليه ممن لم يحط بتحرير البحث بحثنا معه بحثا مستقلا
ان كان البحث صوابا هذا وان كنت من البلداء الذين لا
يقودهم الا المثال فاضرب لي مثلا شيئين تجادين عند احد
غاية العفاف والانصاف واخر قد استولى عليه سوء الاخلاق
وصرف عمره في مخادعتك في عوراتك والفساد بما يهلكك وحاصله
والتشبب لكل شر لانتام عيبه عنك فان زعمت انه لا فرق
بين مدح من يحسن منهما او ذمه فقد كابرت ونحو ذلك فان
قلت كيف تدعي هذا على كل عاقل والمنكرون يدعون انهم
اكثر من المعتزلة قلت انما نقول ذلك افراد المدركين لهذه
الابحاث وقليل ما هم ومن تقلبها علما لا عبرة به والمدركون
لا يعقلون بها الا في نزر من احوالهم وهو معترك الجدال
وهم معا في تصرفاتهم الدنياوية كلها وتصرفاتهم الدينية
كالفقه وشروح الحديث وجميع التصرفات بل في تفسير هذه الابحاث
الا نزرا هم يجدون انفسهم ويذمون مخالفهم فذلك اعتراف
بالفرق بين فعلين بالمعنى الذي حررناه فان قلت انما
يزعمون انهم يوافقون الشرع وخصمهم مخالف فبذلك
الاعتقاد وقع المدح والذم قلت فلم وقع الفرق بين مخالفة
الشرع وموافقته هل ذلك امر ثابت في نفس الامر ادركه العقل
وامر به الشرع ام لا ثبوت له في نفسه فان قالوا كما هو مذهبهم
لا ثبوت له في نفسه انما نعبر حين نمدح المومن ونذم الكافر

حكاية

حكاية لعبارة الشارع قلنا اخبر الشارع في قوله هذا محمود
وهذا مذموم اي اهلان لذلك هل مخبره موافق لمخبره
ذو والذي نقول ام مخالف والحقيقة انه ليس محمود ولا
مذموم بل لا فرق بينهما كان ذلك نسبة للكذب الى الشارع
تصريحا وكذلك الانشا ان كان لفرق والا فهو سفه هذا
على تسليم ان الشرع يصح على اصلهم والا فهو لا يصح لجواز
تصديق الكاذب على فرض نفي الحسن والقبح ولا جواب
لهم البتة وهذه كتبهم ان كان لك همة في سلامة نفسك كما
يلزمهم ذلك من نفي تعليل افعاله تعالى بالحكم لانه لم يفعل
المعجز للتصديق والا لكان تعليلا فلا يدل على التصديق
ويلزم ذلك من الجبر ايضا لانه يقال للرسول ان خلق في
الايمان كان حتما او لم يجي وان خلق في الكفر فكذلك
فان قال انت تكسبهما قال له ومن يحدث الكسب فان قال
الله قال له فانا محل فقط وقد مضى تفسيرهم بالحلول
وصرح به العضد في المواقف والسعد في شرح الكشاف
عند تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية فهم حين
حقا وقد شهدوا على جهم حين سوى بين الانسان والشجر
انه منكر للضرورة فقد شهدوا على انفسهم بمثل ما شهدوا
عليه كما ذكره اذ فسروا الكسب بالقيام به والقيام به بالحلول فلم
يكن بينهم وبين جهم فرق الا زيادتهم في البين الفاظا
تلبيسا فتحصل مما ذكرنا ان نافي التحسين والتقبيح يزعمون
الناس في نزر من احوالهم فلا يصح دعوى الاكثرية لا
الكثرة فان الكثرة ابلغ تشبيه فاذا نسبتهم الى غيرهم صاروا

اقل من القليل ويجوز عليهم المكابرة والتقليد بواسطة تشنيعاتهم
وحسن ظنهم باسلافهم كساير الفرق من المسلمين والكفار فكل
عنده حسن ظن بسلفه وهم كثير على ان نصفهم او اضعافهم في الحسن
والقبح من المسلمين الاترى ان فارس والروم وما وراء النهر و
الهند والسند واليمن ماتريدية وشيعة الا اليسير النادر و
كثير في مصر والشام والحرمين وبعض الغرب كذلك الغلبة ودولة الحنفية
والشيعة الزيدية والزيود فيض في هذه الاقطار ولا يوجد
للاشعرية دولة ولم يرى الناس شيئا لظهور الدولة والماضي من الزمن
نحو ذلك فكيف عزب على المصنف هذه العوالم حتى لم يجد
الا البراهمة ثم اسم المعتزلة لم يشمل افرادا في كل مذهب
الكثير في الشيعة والماتريدية وفي الشافعية كثير سيما في الزمن
المتقدم وكذلك في الحنابلة والمالكية وان قلوا في هذه الاعصار
في هذه المذاهب الثلاثة وليس للمعتزلة مذهب مستقل لان
ذلك الاسم باعتبار الكلام خاصة وقد يكون في جميع المذهب كعبد
الجبار في الشافعية والزمخشري في الحنفية وقد يكون في بعض المسائل
نحو تعليل افعال الله تعالى واثبات الحسن والقبح في الماتريدية وفي
افراد كثيرة في غيرهم يحكيها مصنفاتهم كما مضى حكاية اجماع الفقهاء
على التعليل فلا يشذ الا اجلاد المجادلة الذين ليسوا فقهاء
انصارا وينافضون كما مر **قوله** وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة
كان المصنف لم يجد من فرق المسلمين موافقا للمعتزلة غير الكرامية
ولا من فرق الكفرة اليهود والنصارى والمجوس والصابئين واهل
الاوثان وساير انواع الكفر غير البراهمة وكيف ترك الماتريدية
والشيعة وقد طبقوا الارض كما قدمناه وربما قصر هذه الحكاية فهم

نش رشح العصبية وقد حققنا بطلانها انفا **قوله** حسنه و
قبحه لذاتها الى اخره كان مذهب المعتزلة تحقيق مذهب
المعتزلة انه لا خلاف بينهم وانما ذكر ان البغدادية تقول الحسن
والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه
التوفيق ان مطلق الفعل لا حكم عليه بحسن ولا بقبح اتفاقا
وتقييده بوجه ملغى كذلك وبوجه يحكم العقل عنده بالحسن او
القبح يحكم عليه بذلك فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده
فقالوا لذاته اى لذات المجموع كالظلم لا يكون الفعل ظلما
الا مع قيد كونه ضررا عريا عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم
قبيح لذاته وقالت البصرية نقبح الفعل اى مطلقه لوجوه جعلته
ظلما مثلا هذا تحقيق مذهبهم فاتقنه لئلا يحتج له وعليه
قوله في صدق من قال لاكذبن غدا تعالى لم يورد هذا وقد جمع
عندك الصدق والكذب وهما نقيضان وانما الحسن و
القبح فرعاها فما اجبت به فهو جواب الخصم **قوله** والتحقيق انه
يترجح بالاختيار اعلم ان القوم معطلون لمعنى الاختيار
في البارى تع وفي المخلوق اما في البارى تعالى فلان المرجح قديم
كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول
المرجح دفعا للتسلسل وهذا واضح فصار مضطرا اى ليس له
ان لا يفعل فكيف يكون مختارا وسيأتي لهذا مزيد بحث عن قريب
واما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد
عند خلقه مضطرا اذ يوجد ليس الفعل فيه وليس له دفعه
فقد عاد الوجود كله الى الايجاب والاضطرار وهو الفلسفة
المحضة وهم ثابتون يفسرون الكسب بالاختيار ثم يصرحون بانه

مخلوق لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام
بحلوله فيه كالونه كما مضى من تصريح العضد العض في المواقف
والجواهر به كما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز و
صرح به السعد وغيره فاستفد الاختيار باوضح عباراتهم وقد
كشف القناع ابن عرفة وصرح بذلك في حواشيه في لمع وحافه
فاحسن تمسه باطله **قوله** لا لاستلزام مذهبهم خلافه قد
علمت من مجموع كلام الملله وما اشرنا اليه بطلان حجج النافي
كلها ولم يبق الا هذه الحجة وهي مبنية على غش وهو ان المعتزلة
تمنع العفو عقلا وهذا كذب صريح لا سيما الجبائية بل كل
البصريين الذين الكلام معهم ولو فرضنا جهل الاشعرية
كل كتب المعتزلة لم يجهلوا الكشاف وقد تكلموا على كل ذرة منه
قال في تفسير قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الاية
ما نصه على ان امتناع جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي
لان العقل يجوز ان يغفر الله للكافر الا ترى الى قوله عليه السلام
لاستغفرن لك ما لم انه لعمي في ابي طالب وجواز الاستغفار
مبني على جواز المغفرة ولذا منعت المعتزلة الاستغفار لصاحب
الكبيرة بنا على قطعهم الرجاعنه وقال الزمخشري في
تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم وان غفرت لهم مع كفرهم لم يعدم وجه
حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم في العقول بل متى كان
المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن هذا لفظه وقرره
السعد في شرح الكشاف وقد اعترف هنا هو والعضد
ان هذه الحجة مبنية على منع جواز العفو مطلقا وانما قالت المعتزلة

بمنع العفو سمعا في الكافر وهو المراد في الاية ولا دخل هنا
لمذهبهم في صاحب الكبيرة واما البغداديون وليس الكلام معهم
هنا انهم بل مع الجبائية فلم يريدوا ان العقل يمنع العفو بمجرده
بل قالوا لولا مجا السمع بوقوع التعذيب والحكم لا لعقل الا
لحكمه بنظرنا في وجه وقوعه اذ لا يكفي الاستحقاق لان معنا
انما هو الحسن والحسن يصدق على متساوي الطرفين
اذ الحسن ما ليس بقبيح قالوا ولا مرجح الا كون التعذيب لطفا
لمن يعلم به بالخبر السمعي وكل لطف واجب عقلا فالتعذيب واجب
هذا تحرير مذهبهم ايضا هنا اذا حققت هذا فلا قائل
بوجوب التعذيب عقلا وان لم يرد السمع كما هو مدلول الاية
فلو لم يرد السمع بالوقوع لكان العفو جائزا عقلا بل راجحا
عند جميع المعتزلة فقد سقطت هذه الحجة كما ترى فسقطت
جميع الحجج باعترافهم كما قررناه اعني مع اعتراف السعد بذلك
في شرح الكشاف وغيره فان المجادل يعترف بالحق وغير معرفه
الجدال نسال الله العافية ونعوذ به من اشارته **قوله**
الجواب المنع بل بما ذكر رجلان احسن اليهما رجل بجميع انواع
الاحسان واساء اليهما اخر بجميع انواع الاساءة فلحدهما حب
بمدح المحسن وشكر احسانه بانواع الشكر وبحط من جانب
المسيء وعكس ذلك الاخر وكل منهما يعلل فعله بالاحسان والاساءة
وغير ذلك من الامثلة ونحن ندعي على منع الفرق انكار الضروري
وكان المجسمة لهم على الانكار البنا على المذهب الناشئ عن
المكابرة **قوله** فلا يلزم في الغايب انما المدعي امر كلي من دون نظر
الى غايب وشاهد وخصوصية من ينتسب اليه ذلك فمغالطتهم

قد يطر

فلا قائل

في جميع اطراف المسئلة بذلك لا يقتحمها اهل الادراك والمروة
فانها اذا ثبتت الكلية فهي في حواسه اولى فان الله سبحانه اولى بكل
حق وذكر تمكين العبد علوه في التلبيس فانه سبحانه تكلفه
تمكينه للتكليف لصحة التكليف منه سبحانه لعلمه وحكمته وقدرته
على الجزاء وحقيقة الزام حكمه بشرائط الالزام ولوازمه ولو
صح من العبد التكليف لصح التمكين بشرائطه فالتمكين منا مباين
للتمكين منه تعالى ولو مكن سبحانه على حد تمكيننا لقبح منه اشد
من قبحه منا قوله قوله ويقوله بعينه الوعيد من الرسول والآيات
في السموات والارض ينشا عنها خوف وحيرة والنظر يرفعه و
يذم من لم ينظر عند ذلك والذم دليل القبح وخاصته فاقرنا
ونقضه الكلام كذلك اذ لا يلزم من يمكنه من النظر قد وجوبه
فنام حجة النبي صلى الله عليه وسلم على المرسل اليه واما قوله الوجوب
بالشرع فاعاده للمذهب فحاصله هذا مذهبنا ويلزم الاتحاد
فهو اتحاد بهذا دون قوله شعر مكره اخاك لا بطل والا فنا بكم
هولاء الثلاثة التجارب الذي لو كان لهم عما انتو به وبذلك
فليعتبر المعتبرون وسيعلم عسد الاسلام اي منقلب ينقلبون
قوله مسئلتان على التنزل قد خبط ولم يرجع حق التنزل و
كثيرا ما يعرض ذلك لاهل الجدل وهو اما ان يكون من باب
قوله شعر ومهما تكن عند امرئ من خليقة ٥ وان خالها تخفى على
الناس تعلم ٥ فاذا اخفوا العصبية ظهرت اثارها واما
لانهم يتلون فينضح الاناء بما فيه من باب قوله شعر
احدث نفسي والاحاديث جمة ٥ واكذب نفسي والاحاديث ربة ٥
واما الغير ذلك ويا بيته ان قوله لو وجب لوجب لفائدة اخترناع

لمذهب

لمذهب لم يقل به احد على نقله المخبوط كيف على ما حققنا ان
المرجع الى مذهب واحد هو وقوع الفعل على وجه وقيد
خاص والعبرة عندهم في اجتماع القيود وهو اذا ذاك صفة
ذلك الفعل المقتضية حسنا وقبحا كما قلنا العبرة باجتماع
شرائط التواتر هو حصول العلم عن ذلك الخبر ولقد صرحت
المعتزلة بقولهم قبح الكذب لكونه كذبا اي اخبارا بالشيء
لا على ما هو به وقبح الظلم لكونه ظلما اي ضررا عاريا عن
نفع ودفع واستحقاق وكذلك سائر المحسنات والمقبحات و
اوردوا على انفسهم ان هذا تعليل للشيء بنفسه واجابوا
بانه تعليل له بوجهه واما قوله الفائدة الامن من العقاب
فقد غلط فيه من حيث انه مبني على غير قولهم كما ذكرنا فلم يذكروه
هنا فهو من تصرفه وقد وضعه في غير موضعه وهما انما
اوردوه دليلا على وجوب النظر كما قدمنا من دون ذكر
الفائدة التي اخترعها قالوا من راى ما عليه من النعم المتجددة
التي تفوت الحصر مع علمه انها ليست من عمله ولا عمل سائر
المشاهدين جوز ان لها محدثا قد انعم عليه بها وشكر كل
منعم بالقضية العقلية اذ يحسن ذم من اخل به والمراد
بالشكر الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم وقد قلنا
في تحرير محل النزاع ان خاصة الواجب حسن الذم على تركه
وكونه تاركه في معرض العقوبة فيخاف انقطاع هذه النعم
ولحوق الذم والعقاب على ترك الشكر وتجويز ذلك يحصل غم
وحيرة وهو ضرر باطن بالقلب فيجب عليه كشف هذا الضرر
لانه اذا لم يكشفه بالنظر حسن ذمه فاورد عليهم ما ذا تعنون بكون

لو لم يخطر له ذلك ببال فالجواب انه لازم اما من قبل النفس
لوضوح اسبابه وكثرتها فلا ينكر هذا الا مكابر كما زعم الرازي
انه ما انفك له ذلك من صغره وهو ان الخطب عالم وهو من
اذكى الناس ولعله ما بلغ الحلم الا وقد صار عالما مدرسا
فكيف يقول لم يخطر بباله ولو فرضنا غفلة احد وقد علمنا
ان الله سبحانه كلف كل عاقل وتكليف الغافل عنه قبيح غير صحيح
كما وافق عليه المصنف واصحابه كما ياتي لانه تكليف ما لا يعلم
وهو قبيح كمطلق تكليف ما لا يطاق لانه ان لم يوجد على عدم
الاتيان بالمكلف به فالتكليف عبث وان واخذه فظلم فيجب
ان ينبه الله ذلك الغافل دلالة لما ذكر وقوله لاجتماع العقلاء
على الشكر اختراع مذهب لان الشكر من الواجبات العقلية
الصرفة التي لا يجيء الشرع على خلافها لان الشرع لو جاء بخلاف
العقل لعاد على الشرع بالنقض لترتب الشرع على العقل حتى
قال ابن الملاحمي بمسئلة الحسين لا يصح نسخ شكر المنعم
فضلا عن جوازه وهو كما قال فكيف يخاف العقاب على ما لا يصح
ولا يمكن بحلوله عن الوجوب واما قوله لانه كالاستهزا فقد
علمت انه ليس جاريا على محل النزاع بل على اختراع مذاهب
وكانه لم يشفه نفي حكمة الله تعالى فاخذ يستسخر من نعمه وهو
نتيجة الخذلان ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم والله ذو
الفضل العظيم نشهد له ونعظم ما عظم من نعمه ونشهد
له بصدق ذلك العظيم الذي احاله هولاء وجرهم معاداة العبيد
الى رفض حق الله ولو كان الفضل يقضي بحقارة النعم لما جاء
السمع بتعظيمها فان كذبتم السمع فهو الكفر وان كذبتم م

العقل

لا يخفى انه محل النزاع مع خصمه
فالاولى ان يقول لصحيحا احتمال العقاب
احتمال بعيد وكيف يكون العقل
العقاب على الاعتراف بالانعام
الذي هو عدم الجحود وحرام الاحسان
الذي هو الانعام بالاحسان
الذي هو الاعتراف به ولنحو هذا
قال سبحانه ما يفعل الله بعذابكم ان
شكرتم وامنتم وقال هل جزاء
الاحسان الا الاحسان ...

العقل كما هو مقتضى التنزيل وقد بينا ادراكه لوجوب شكر المنعم
وهو فرع لتعظيم النعم والاعتداد بها فقد انطلق العقل و
ما بني عليه وهو السمع اللهم اغفر لنا الهفوة لحكاية هذه الجراة
العظيمة التي لم يسبق هولاء اليها مسلم ولا كافر اللهم
اكتبنا مع الشاهدين **قوله** تصرف في ملك الغير احتج بذلك
لنفسه مرتين في الاولى من مسئلتي التنزيل وفي الاخرى وحين
اورده حجة للقائلين بالحظر في المسئلة الثانية قال الملك مبني
على الشرع وهو حيف منه واضح ثم الحق في الملك ان العقل يستقل
بادراكه وعليه بنى الظلم ولهذا اورد الرازي هذه الشبهة
في نهاية العقول ليدفع بها ادراك العقل الظلم والجواب بانه
ان بعض ما يختص به الانسان لو اغتصبه اخر حسن ذمه وهو معنى
القبح ولو تصرف فيما اختص هو به لم يذم وذلك معنى الملك فمن
احد سابك التي على بدنك او مالك الذي في زكوتك او زادك الذي
فوق ظهر بعيرك او ثمار بستانك وعلى الجملة ما كنت مختصا به في
ظاهر الامر ولا شبهة فيه لمنازعيك فانه يحسن ذمه عقلا
والذي كملته الشريعة تفاصيل الملك لا مطلقه فهو معقول
بهذا المعنى اذا عقلت ذلك فايراد ذلك في حق الله غير صحيح
لانه مالك يعني ان له التصرف كيف شاء على شرط الحكمة واما انه يذم
من تناول ملكه فهو محل النزاع فكيف يحصل مقدمة دليل
فهو دور كما هو شان المصادرة فلسابقه وحاصله انا قد
ذكرنا ان العبرة في مسئلة الحسن والقبح بالعقل انما هو بادراك
العقل لحال الفعل الواقع على الوجه والاعتبار لا حصر لذلك
الاعتبارات وضبطها ثم تفريع الحسن والقبح عليها وقد ادركنا

حسن ذم من تناول ما اختص به المخلوق ولم يدرك ذلك فيما
لله سبحانه فيه كل تصرف يليق بجلاله تعالى فافترق معنى الملكين
بهذا الاعتبار مع أن سببها قدر مشترك كما هو حسن التصرف
وانما الافتراق يعود الى حال المتصرف واسم فاعل **قوله** ثالثها
لهما اي للمعتزلة وكذا صنع صاحب جمع الجوامع قال المحلي
اشار الى ما نقله عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض
فقهائنا اي كابن ابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال
قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة
للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا
كالاشعري فيها بالوقف مراده نفي الحكم انتهى وفي شرح الاصفهاني
على منهاج البيضاوي الفرع الثالث في احكام الافعال قبل
الشرع الافعال الصادرة من الانسان لا تخلو اما ان تكون
اضطرارية لا يمكنه الترك كالتنفس في الهوى وغيره فلا بد من
القطع بانه غير ممتنع الا اذا جوز تكليف ما لا يطاق واما ان وقوعه
تكون اختيارية كاكل الفاكهة وغيرها ففيها ثلاثة مذاهب
على ما ذكره الامام في المحصول وتبعه المصنف في المنهاج
الاول انها مباحة وهو عند المعتزلة البصرية وطائفة من
الفقهاء الشافعية والحنفية والثاني محرمة وهو عند المعتزلة
البغدادية وطائفة من الامامية وابي علي بن ابي هريرة من فقهاء
الشافعية الثالث التوقف وهو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء قال الامام في المحصول
ثم هذا التوقف تارة فسر بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل
قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان

كان امرا

كان امرا فلا ندري انه اباحة او حظر قال المصنف فسر الامام
التوقف بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم وذلك لان
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان الحكم عنده قديم وعدم
القديم ممتنع فان اريد بعدم الحكم عدم تعلقه لان الحكم
وان امتنع عدمه بحسب الذات لتوقف التعلق على البعثة فهو
ايضا غير مناسب لمذهبه لان تعلق الحكم غير متوقف على البعثة
عنده لتجويزه التكليف بما لا يطاق وان غايته ان يكون الحكم
قبل البعثة متعلقا بالافعال ولا يعلم المكلف ذلك ويلزم
التكليف بما لا يطاق والمراد بعدم العلم عدم العلم بتعلقه
وعدم تعلقه وعلى تقدير تعلقه عدم العلم بواحد من الخمس
على التعيين انتهى وهو تحقيق بليغ على اصل الاشعري وظهر
ان قولهم ليس وجعل ذلك من النزاع غير صحيح **هذا** ما
قالوه في المسئلة **واقول** تحريرا على اصولهم وتصحيحا
لعباراتهم **اعلم** ان الحكم ثابت في نفس الامر بالاتفاق بين
الاشعرية والمعتزلة وكل شيء لا يخلو في نفسه عن احد الخمسة
اما عند الاشاعرة فلان الحكم قديم بالخطاب الازلي والارادة
القديمة وهو ممن لا يتوقف على اختيار مختار والا لناقض كونه قديما
ثم هو متعلق في قدمه ايضا انما المتاخر وقته الذي يحصل فيه
حرسانه وكذلك عن الوقت من الشرايط فاذا فرغ شيء بكل كوجود المكلف بصفة التكليف وسائر الشرائط
من ذلك فلكونه لا باختيار كما مر وايضا هو كذلك عندهم و
عند المعتزلة بالاختيار ايضا وهو القدر فان القدر قد احاط
بذلك لم يتاخر الا ما ذكر وكيف لا فالاحكام ثابتة في نفس الامر
وقد عينها القدر وحصرها وفرز كل كلي وجزئي وانما يعرف وجود

المحل وحصول الوقت ونحو ذلك مما يتوقف عليه تحقق المعنى الخارجي
فان قلت ففيم اختلف المعتزلة والاشعرية اذا قلت
في معنى هذا الحكم وفي الموجب له اما الموجب له فعند الاشاعرة
لا يعلل لانه قديم وكل قديم لا يقبل التعليل ولا يتوقف على
الاختيار ايضا واما عند المعتزلة فالموجب له وقوعه على وجه
ككون الشيء صدقا او كذبا او ظلما وعدلا واحسانا واساءة و
اما معناه فعند المعتزلة كونه اولى بالفعل او بالترك بحتم
او بغير حتم فيهما او ليس باولى فتلك خمسة احكام واما عند
الاشاعرة فلا اولوية وانما الامر القديم اى الارادة تعلقت بها
كذلك ولذا لو تعلق بعكسها كالامر بالكذب والنهى عن الصدق
وكذلك الاحسان والاساءة ونحو ذلك لكان ذلك كعكسه فلا
مسارعة عندهما الى وقف على التعلق الازلي ثم قد تفرع للمعتزلة
على هذا التقرير انه يمكن ان يستقل العقل بحكم كلى او جزئيات
من الاحكام لادراكه موجبه اى كونه كذبا او صدقا او احسانا
او اساءة او عبثا مثلا ولم يكد يحصل لهم الاستقراء غير هذه
او ما يدخل تحتها كالظلم لرجوعه اليها واما الاشاعرة فلا
طريق للعقل الى ادراك ذلك لان الموجب المذكور غيب محجوب
واذا حققت هذا ظهر لك عدم صحة قولهم فيما لم يرد الشرع
ببيانه انه يحتمل الحظر والاباحة فعلى انهما محل الصواب انه
يحتمل الخمسة وليس فيه اشكال على قول الاشعرى كما قد قيل
ولم يكد يظهر لنا هذا التحقيق الا بعد زمان وهو ماخوذ
من صرايح الاصول كما ترى وان لم يتفق تصريحه فيما علمنا فان قلت
فما الحق فيما لم يبينه الشرع بالنسبة الى المكلف قلت اما

قبل مجي النبي و كاهل الفترات ان تحققت فترة فالاصل عدم الاولوية
في الفعل والترك فيستوى لتساوى ولا تنافى في هذا قولهم ان الاباحة
بمعنى عدم الحرج وبمعنى التخيير فمراده طريقها والا فهما
صادقان على معنى واحد غير متعدد ثم جاءت الشريعة بان ما
سكت الله عنه فهو عفو والية الاشارة بقوله تع قل لا اجد
فيما اوحى الى محرما قل من حرم زينة الله الاية قل ارايتم ما
انزل الله لكم من رزق الاية فحاصل الامر قبل مجي النبي و
بعدها واما النظر في الشيء في نفسه فالوقف مطلقا قبل وبعد
الشريعة لعدم القطع لعدم الدليل المعين لذلك الحكم الجزئي
ويحتمل هنا الا دليل عليه وما كان كذلك فهو عفو والاقطع
بالصغرى ولكن الظن يسوغ للمكلف العمل وفي نفس الامر
باق على الاحتمال هذا وتحريرهم للمسألة مشكل اذ لا يحكم
العقل على ما فرض انه لم يدركه والجواب ان المراد طلب
الحكم الكلى ليتعرف منه احكام الجزئيات نحو قولنا الامر للوجوب
وساير القواعد ثم انا لم نذكر قول بعض الاشعرية والمعتزلة في
حسن الحسن وقبح القبيح لانا قد بينا وفاقهم للمعتزلة قوله
الواجب على الكفاية وكذلك المخير اعلم انك تقول لعبدك
العشرة ليعطني احدكم هذا الكوز وتقول لعبدك الواحد
اعطني احد هذه الاكواز العشرة فان اراد المعلم بالوجوب عليه
في الاول ووجوبه في الثاني الطلب من كل واحد على التعيين
وكل واحد كذلك فقد جاء بخلاف الوضع وخلاف صريح امر الامر
وان اراد وصف كل عبد ووصف كل كوز بالوجوب عليه ووجوبه
من حيث انه احدها فهو امر سهل لكنه خلاف المراد بل ظاهر

قبل مجي
محل

واسعدا القبايل وبذل الاموال واثار الفتن التى تغير الممالكه و
ربما استمر و فسد بها فلو ذهب المامور وفعل ما نظرانه
تحصل به الظن الغالب وكان متمكنا من ذلك لكانه من السلطان
ولم يشعر السلطان الا وقد اوقدت النار في الاقطار و
تعرف البوادى والامصار واختلط المعروف بالانكار و
قال هذا المامور امرنى الملك بقتل هذا الشخص وهذا الذى
فعلت مقدمات قتله فدا مريها السلطان لتطابقت العقول
على زميه بالسخف المتشبين وسبروها بالعجوبه فى الاخرين
وهذان مثالان فى اوضح الطرفين ويلحق بهما ما قاربه قطعا
او ظنا بحسب المحل وما توسط لحق بالمحتمل هذا الذى ينبغى
العمل عليه والذين قالوا مطلقا نظروا الى صور من المقدمات
القرنيه كمثال الكتابه والذين نفوه مطلقا نظروا الى مدلول الامر
وجمدوا عليه ولابد للناظر ان يتمكن معه من تقدير الكليات الى الجزئيات
واسالهادى **قوله** مستحيل كون الشئ واجبا حراما من جهة واحدة
اعلم ان لكون الشئ واجبا حراما لازما منا قضا هو طلب ان
يكون موجودا معدوما فمن جوز طلب المستحيل فقياسه ان يجوزه
وقد سبق فيما مضى عند قوله شرط المطلوب الامكان عدم الفرق بين
ما كان مستحيلا في ذاته وبين ما كان مستحيلا بالنظر الى من يطلب
منه الفعل لاشتراكهما في امتناع الوقوع وكون احدهما ممكنا بالنظر
ذاته او بالفاعل امر خارج عن محل الاشتراك لان الطلب انما
يكون باعتبار تلك الجهة المشتركة فالتهويل بالتكليف المحال
والتكليف بالمحال ويحو ذلك اصطلاحات فارغة وتعلق
بفروق ملغاه لا يحوم حولها طالب الحقايق ومن يعرف الرجال بالحق

من محال م

على عكس حال من نرى **نعم** واما منع تكليف ما لا يطاق فهذه
المسئلة من اوضح الممنوعات واما نطويل بعضهم لها فمجرد لجاج وخلط
لما سماه الشارح الواحد بالجنس بما سماه الواحد بالشخص ولا معنى
لذكر الواحد بالجنس اصلا واما الشخص فهو المراد لكن يجوز بعضهم
انفكاك الجهتين لا يتحقق فيه انما يعقل في الواحد بالجنس ومثاله
الصلاة في الدار المغصوبه اكوان متعينه في الخارج فقولنا المطلوب
الجمع لهذا الكون او الاكوان بين الوجود والعدم هو طلب المحال
فان اراد المجيب انه مطلوب مع الواقع معه في الخارج
فهو ما ذكر من طلب المحال وان قال هو مطلوب من حيث انه مطابق
ماهية المامور وماهية المنهى قلنا قيد الامكان ماخوذ في كل مطلوب
واذا لزم المحال من صدق ماهيتين على فرد علمنا عدم دخوله
عنهما فلم يصدقا عليه فقد وقف صدقهما على صحة طلبهما
فليتامل على انه من توضيح الواضح الجالب كثرة الخبط الذى هو
نتيجه رعاية المذاهب وسوضح لك ان تحقيقهم تخليط الفرق بين
الصلاة في الدار المغصوبه وبين صوم يوم النحر وهام ومراد
ان كنت قد عرفت ما حررناه واما دعوى القطع في مسئلة الحكم
فغير مسموعه وهلا اراح واستراح من قسمه المدعى الى دليل
ومدلول وعلى الجمله فلا يسع العقل مثل هذا من مثلهم فقد تبين
لك ان قولهم جمع المكلف بين مقتضى الامر ومقتضى النهى بالحسان
ليس بشئ اذ جمعهما محال في نفسه لانه جمع بين الوجود والعدم
فكيف يفعله المكلف فلم يات بمامور فقط لاشتغاله مع التلبس
بالغصب وليس من ضرورة المسئله ان نفرض بعد فعل المكلف
لصورة الصلاة بل لو استفتانا مستفت بانه دخل الظهر وانا

مأمور بالصلاة فهل تصح منه مع تلبسه بالغصب لقلنا انه لا تصح للمانع
فالصلاة المعينة لكونه متلبسا بالغصب لها مانع تمنع تناول
الامر لها فينبغي ان يكون من خبط الاصولي ايضا معرفة خطاء
المصنف على نمط حكمه على ابي هاشم في الزامه معرفة الخطا
الى احد على ان شبهة ابي هاشم اعم من خصوص مسئلته بالامر
مع التوسط في الارض والصلاة في الدار المغصوبة اعم من ذلك
بل فرضوها في صورة تمكن المكلف ووجه بطلان قول ابي هاشم
لزوم قول الامر اجمع للحركة بين الوجود والعدم وذلك
لازم لهم بعينه كما عرفت وما احسن ما علل به المصنف رد
قول ابي هاشم اعني قوله لتعذر الامتثال وذلك حاصل في الصلاة
في الدار المغصوبة فان قال المفروض انه يقدر على الخروج ويصلي
في غير مغصوب قلنا هذه القدرة لا تؤثر في صحة هذه الصلاة
المعينة وهي فرق خارجي بين المسئلتين والذي اشتركا فيه لزوم
طلب الجمع بين النقيضين وحاصله ان هذه الصلاة الشخصية
لا تصح طلب عينها لاستلزامه طلب المحال فالمطلوب منها والكون
في المغصوب المطلوب عين اكوان الحركة وحيث استلزم النهي عدم
تلك الاكوان المطلوب وجودها قلنا بسقوط النهي واعتبر
ابو هاشم جهتي الامر والنهي كما اعتبر ذلك محمد مصححو الصلاة
المذكورة واما تلون بعضهم في اثبات الجهتين مرة ونفيهما اخرى مع
الاستواء فلا يخفى سقوطه لانه انما تعلق بامر خارجي كما ذكرنا
والما دعوى العلم في محل النزاع كمسئلة الخياطة + واما النظر
الى الشخص مرة فيحكم باسقاط الجهتين والى الجنس اخرى فيحكم
باثباتهما والعجب من جعلهم الجنس متعلقا للامر والنهي من دون

ضم المتشخصات مع انه عقلي ابدا والمكلف به شخص خارجي ابدا و
كلما ما ذكرنا عنهم اختباط تشهد به من ادرك زبدة البحث اعني طلب
المتناقض كما ذكرناه وقد اكدناه وقد كررناه لرجاء ان لا نمكن كثير
كلامهم وزبدة استدلالنا ان الشارع امر بالكليات مطلقات
تصدق على الجزئيات ما لم يمنع مانع وقد منع في الصلاة في الدار
المغصوبة لزوم المحال فهي غير مأمور بها اذ لا يأمر الحكيم بالمحال
ونظائره لا تحصى **قوله** لما ثبت صلاة مكروهة ظاهر كلام المصـ
كراهة التحريم وهو صحيح على مذهب خصمه والعضد حمله على
كراهة التنزيه وح فلا نسلم التضاد لان معنى الكراهة ح اذا
اتيت بالمأمور على الوجه الفلاني نقص ثوابك فهذا معنى المكروه
عندهم فلا تضاد **قوله** خلافا للكعبي **اعلم** ان هذا
المذهب الذي زعمه الكعبي ولم يحد عنه المصنف وموافقوه مخصصا
مبني على اصل نحن نقول ببطلانه فلا نسلم به هذا اللازم السيء و
ذلك الاصل هو انه لا فعل لا يصلح متعلقا للتكليف وسيأتي ان الحق
انه صالح وقد بين المصنف وتبعه العضد والسعد ضعف دليل
من قال لا تكليف الا بفعل وتحقيقه فيما يأتي ان شاء الله تعالى وقد بني
هذا الكعبي على اصل له آخر وهو معه ابو علي الجبائي ان القادر لا
يخلو عن الفعل والترك والمراد بالترك فعل الضد لان الترك بمعنى
ان لا فعل لا يتعلق به التكليف بزعمهم وهذا الاصل ايضا باطل
اذ القادر خالق القادرين سبحانه لم يكن فاعلا في الازل الفعل
ولا الضد وكذلك العبد يخلو عن الفعل وضده كالمستلقي لا يحرك
له ما ساكنه ولا يسكن بل يكون كالجماد ومثله ابو هاشم بمن
اطبق عليه تنور من حديد ثم من لوازم مذهب الكعبي وقد يقتضي

تأمل هذا

جهة ان يكون المباح منهيا عنه لانه ترك للواجب قال ابن الحاجب له
ان يلتزم باعتبار الجهتين فقد توضح لك انه يقتضي ان يكون المباح
مامورا به منهيا عنه من حيث انه ترك صلاة وترك ة زنا اي
مطلوبا الجمع بين وجوده وعدمه وقد قدمنا بطلانه وبطلان
الجهتين في الشخصي الذي انحصر محل النزاع فيه ولا يعقل في غيره
كما مضى ثم قد بني على الامر المذكور هل الامر بالشي نهي عن ضده وعكسه
وذلك لان المامور اذا خلا عن فعل او ترك لا بد وان يقع على
ضده وقد ارهص المصنف في مسئلة نفي وجوب المقدمات لمسئلة
الكعبي هذه ثم اقتحم هنا انكار وجوب المقدمات مطلقا وقد
بينا فيما مضى ان انكار المقدمات القريبة قريب من انكار الضرورة
وهذه المسئلة التي قدمنا ذكرها وان ذكرها المصنف متفرقة
فبعضها من بعض ولها امر عظيم من العظائم هي نفي القادر
المختار كما سيحققه في مسئلة ان النفي يصلح متعلقا **قوله**
شرط المطلوب الامكان يعني الممكن مستحيل في ذاته ومستحيل بالنسبة
الى المكلف وكل منهما يجوز التكليف به اولا وكل منهما واقع اولا
فالمذاهب خمسة لانه دخل منع الوقوع مطلقا تحت منع الجواز
المذهب الاول لا يجوز التكليف بذلك وهو الحق وعليه من لم يخالط
الكيا الثاني جائز فيهما واقع وهو مذهب الثالث جائز فيهما غير
واقع الرابع غير جائز في المستحيل في ذاته جائز في المستحيل بالنسبة
الى المكلف واقع وعليه جماعة من الاشاعرة الخامس كذلك لكنه غير
واقع وعليه جماعة منهم او جمهورهم وان نا قضوا عند البحث
والاحتجاج ثم نقول ما ليس بممكن قسمان الاول المستحيل
في نفسه فهو ممتنع على الباري تعالى فضلا عن المخلوق بل لا معنى لنسبته

استعملوا ولن تحصوا وفي لفظ
ولن تطيقوا ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به فان قد فعلت او يكلف الله
نفسا الا وسعها

اليه لان القادر هو المتمكن من نقل الممكن من احد طرفيه الى الاخر
فما وجب له احد الطرفين كيف ينسب اليه ولذا قال الزمخشري الواجب
والمستحيل مستثنى عند ذكر القادر اي غير داخل في متعلق قدرته
وهذا القسم اختار البيضاوي وغيره تبعا للاشعري جواز التكليف
به واحتج البيضاوي على ما اختاره ان قول الباري تعالى افعال لا
تعلل الى غاية هذا القول وفائدته اي تحصيل اذ ذاك غرض ولا
يجوز عليه تعالى الغرض قلت مقتضى هذا الاحتجاج ان يستحيل
ذلك منه تعالى لاستحالة الغرض عليه تعالى بزعمه فاذا يستحيل ان
يطلب تعالى لشي من المامورات والمنهيات فلا مطلوب له تعالى لشي
لاستحالة ذلك فهو سبحانه بزعم هولاء ومقتضى اصلهم انما يرمي بافعلوا
او لا تفعلوا واتقوا ان مدلولها في اللغة طلب الفعل والترك اتفاقا
فقط وهو تفريع على ذلك الاصل المنهار الذي ما زال ينتهك
عليه وقد ناقضوا في التفريع من قال فائدة التكليف الابتلاء ومن قال
بالتكليف بالمستحيل اذ هذا قول بالغرض وقد وافقوا هذا المفرع
على استحالة الغرض عليه تعالى ولكنهم جبنوا واجتروا وتجلدوا ولم يبالوا
بتعطيل الشرايع كلها القسم الثاني ما هو ممكن في نفسه كخلق
عالم اخر مثل هذا العالم او عوالم لكنه يستحيل بحكم العادة من العبد
المفاد بالضرورة للقدرة من قبل الله تعالى لانه لم يفده قدرة على
ذلك بل على قدر يسير لا نسبة له الى مقدورات الله تعالى وهو بالنسبة
الى ما لم يفد القدرة عليه كالجماد بالنسبة الى ايجاد شي ما فهو مستحيل
من العبد كالمستحيل في نفسه فالفارق بينهما بما ذكر لم يحصل على
طائل من نظر او هو ملبس ليحوط اصلا فدلسه به لكنه صار اسد حد
وقد قال بذلك كثير من القائلين بتكليف ما لا يطاق فصانوا اصلا لم

القدم عن المناقضة واباه الاخرون فاصابوا مذهبا واخطاوا
تفريعا هذا واما اثباتهم قسما ثالثا سموه الممتنع لغيره فلا
ملجئ لهم الى ذلك الا انهم حين دهبوا على جعل العلم تبعا لاثبات
الجبر جروا على ذلك المساق ولو لزم من ذلك الاحالة للزم
في حق الباري تعالى كما مضى وكيف يوثر العلم التابع في امكان او
احالة فلا كثير خير من اهدى لنا ارجاعا على لا شئ **قوله** انا لو صح التكليف
هذا الاحتجاج يشمل قسمي المستحيل كما ذكرنا بعد اعتبار نسبته الى
المطلوب منه وحاصله ان الحكم عليه فرع تحققه في نفسه و
تحققه خلاف الفرض واما تحققه في الذهن اي ادراك العقل صورته
كادراكه لسائر الماهيات فغير صحيح انه للزوم خلاف الفرض اذ
تحققه في العقل فرع تحققه في نفسه اعم من العقل والخارج وهو
معنى قول ابن الحاجب فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه
واما احتجاج الخصم بالحكم عليه بالمستحيل ولا يلزم منه تحققه
وهو كحكمنا على لا شئ بانه ليس بموجود وحاصله ان النفي الصرف
مثلا لا نعقله الا تبعا للوجود وكل نفي للموجود ان عاما فعاما
وان خاصا فخاصا فان اراد الخصم هذا التعقل التابع للوجود فهو
لا ينافي قولنا انه ليس بمتحقق في نفسه وان اراد تحققا غير ذلك فخلاف
الفرض فالحكم عليه بالامتناع تابع لتعقل الممكن وذلك انا نعقل
اللون والحلاوة والجمع بينهما ثم نقول امتناع هذا الجمع بين الضدين
او النقيضين محال وذلك كاف في الحكم بلا ريب وللسعد هنا
جولان مبني على دعوى يردها الوجدان وذلك انه ادعى صحة تصور
المستحيل في الذهن ثم قال انه والحكم ليس على هذه الصورة
بل على ذات الممتنع والجواب انا لا نتصور من اجتماع النقيضين

الاما

الا ما حصل من اجتماع المختلفين ونريد انه يعلم بين المتضادين و
النقيضين فيحدد امتناعه وامتناع اجتماع النقيضين ضروري بين
على ان السواد دعواه امكان الصورة ذهنا خلاف الوجدان ثم الذي
نقلع الوهم من اصله ان نقول اللاشئ ذهنا وخارجا محكوم عليه
بانه لا شئ او بانه نفي لا يشير العقل اليه الا بواسطة الثابت وقد
خبط المتكلمون في متعلق العلم يعني المعاني ونفي التشبيه ونحو ذلك
حتى قال ابو هاشم هو علم لا معلوم له وهو مناقض بمثابة قولك
علم ليس بعلم والحق في الجميع انا نحد الثابت ونفرض مثله ثم نوقع
الحكم عليه ولذا قال كثير معلومه الثابت الذي نفي عنه المنفي باعتبار
والله اعلم **قوله** ومن هذين الاصلين نسب الى الاشعري تكليف المحال قال كلام
في البرهان هذا سوء معرفة بمذهب الاشعري فان التكاليف عنده
تكليف ما لا يطاق انتهى اقول اللازم من هذين الاصلين
التكليف بالممكن لذاته المستحيل من المكلف لا التكليف بالمستحيل
لذاته وقد ذكر هذا الاسنوي وكلام ابن الحاجب وتبعه العضد
يحتمل القسمين لان التكليف بهما سواء كما ذكرنا وابن الحاجب لم يفصح
عن حكم ما كانت استحالته بالنسبة الى المكلف لانه نزوع عنك
الاحتجاج بالرد الى ما سموه مستحيلا للعلم او خبر وخلط احد
الامرين بالاخر الا ان قوله بان ذلك لا يمنع تصوره منه الخ بعد ذكر
كون القدرة حال الفعل والزم كون التكاليف كلها كذلك يشعر
بانه يقول بجواز التكليف بما لا يطاق اي في الممكن في نفسه لكنه رتب
هذا الرد على ما ذكر وعلى شبهة العلم ط العضد حذا حذوه
في الاجمال وصرح الاسنوي في شرح المنهاج بمنع ابن الحاجب الجواز
القسمين كالجويني والمعتزلة فان كان ابن الحاجب بناه على التحقيق

الذي ذكرناه من عدم الفرق بين القسمين فهو ما ذكره الاسنوي وان كان بنى على ما عليه بعض اصحابه من الفرق فهو ما ذكرناه الا ان يكون صرح به في كتاب اخر وسكوت العضد والسعد مما يؤيد قول الاسنوي بل كلام السعد يشعر به انتهى **قوله** واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه انتهى هذا فيما يرى يختص بما كان ممكنا لذاته وهذا الجواب غير صحيح لانه ان كان المراد جوازه منه في الجملة كما في عباراتهم فهو نحو قولهم في المطلق والقدر المشترك وهو نوع من المغالطة لان الجملة لا تقع الا مفصلة والمطلق لا يقع الا مقيدا والقدر المشترك لا يقع بدون فصل وما نحن فيه المحتمل للفظ الجواز بلا ثمة معان اي في نفسه وليس بمحل النزاع وبان يخلق الله له القدرة على ذلك وليس بمحل نزاع ايضا اذ يطلق على كل منهما الممكن وقد اخرج المصنف الاحتمال الاول بقوله منه فتعين انه مراده بجوازه منه وهو على حاله وهذه مناقضة لاول المسئلة لان كلا منافيهما يستحيل من المكلف وقد قلنا انه لا يتصور فكيف يتصور هنا والظاهر ان المصنف اخذ جوابهم المشهور من غير انتباه انه قد خالفهم في اصل المسئلة والحق ان هذا الالزام والالزام الاخر لازمان لما فرعا عليه واذا ادى التفريع الى باطل دل على بطلان الاصل فمراد المصنف من اللازمين مع قوله والاصل الاول اعني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بل لو ادعينا انه من التكليف بالجمع بين المتناقضين لم يبعد لان التكليف بفعل الغير يلزم منه ان الفعل لك وليس لك باعتبار واحد وهما متناقضان كما انه قال اوجد فعلا موصوفا بانه لك وليس لك واما الاصل الثاني فقد حاد عنه المصنف وغيره كما بانه ذهبا وقد حققنا هناك لزومه على اصولهم فالاشعري ومن وافقه

أجرى على الاصول وأجرى على اللوازم التي تأباها العقول والاخرون أبقى على نصوصهم واتقى للرب ولكنهم لزموا الجمع بين النقيضين **قوله** حصول الشرط الشرعي اختلف تحريرهم لهذه المسئلة واشهر قولهم ان الكفار مخاطبون بالفروع وكانهم ارادوا بالفروع ما عدا الايمان وقال في التنقيح لابن تاج الشريعة ومثله في المنار وصاحب البيت ادرى بالذي فيه انه لا خلاف انهم مخاطبون بالايمان وبالمعاملات والعقوبات وبالعبادات في المؤاخذة في الاخرة وانما الخلاف في حق الاداء وقال ايضا ان هذه المسئلة لم يذكرها اوائلهم وان بعضهم لا يقول بها والاخرون اخرجوها من مسائل فذكر تلك المسائل وذكر تخريجات واهية وادلة ساقطة والسعد في التنقيح لم يرد المسئلة الا رضا وليس لها فائدة محققة يحفظها هنا وان كان ذكرها وقد اخطأ البيضاوي بعزو الخلاف في منهاجه الى المعتزلة بشهادة المؤالف والمخالف وقد نبه على ذلك الاسنوي **قوله** لا تكليف الا بفعل اي اعلم ان الممكن لا يخلو عن الوجود او العدم فاذا قصد القادر نقله من حاله الذي هو عليه فان نقله قيل فعله وان لم ينقله بعد حصول الداعي الى نقله قيل تركه وهذا المراد بالحين نفس الفاعل والمختار بقولنا من له ان يفعل وان لا يفعل وقد ادعينا في مسئلة الجبر ان العلم بتمكن المرء من ذلك ضروري ومثال غير المختار المدفوع من شاهق فانه ليس له ان يهوي وان لا يهوي وكذلك الموجبات كاضاءة الشمس واحراق النار لحصول الاثر فيها ليس واقفا على اختيارها اذ لا اختيار لها فاتحد الكلام الى ان الفاعل من يحصل اثره باختياره ويتخلف بلا مانع بل باختياره ايضا والموجب ما يحصل

ما أصل فيما جاء ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ... لم يحط علم ... والله اعلم

اثره ولا يتخلف الا لمانع خارجي فتخلف اثر المختار باختياره هو مدلول
قولنا لم يفعل فقد وقف ان لا يفعل على اختياره كما وقف ان يفعل
فكان حالنا الممكن اعني بقاوه على ما كان عليه وانتقاله عنه
واقفين على اختيار المختار وهو معنى الاثر اي وقوف كون
الممكن على احد الطرفين اللذين لا يخرج عنهما على اختيار المختار
ومثاله ان يجب القصاص لزيد على عمرو وتتوفر دواعيه
الى فعله فاذا تركه كانت سلامته من القتل واقفة على اختياره
فقولك لو لم يخلق زيد لكان عدم القتل بحاله لان المعدوم
قديم مغالطة او غلط واضح لا يصدر مثله عن متماسك في المعقول
لان كلامنا في عدم مخصوص قد وقف على اختيار زيد وعقل
بالنسبة الى احداث القتل في المتوفر دواعيه اعني القصاص
فان العدم لا يشير اليه العقل الا مع المقابلة ان عاما فعاما
وان خاصا فخاصا فان عزل المقابل عن الذهن لم يكن في العقل
شي فان اردت ان العدم المخصوص كان موجودا في العقل
قبل عقلية مقابله فممنوع وان اردت مطلق العدم فلا نضر
ولا دخل له ولا نسلم انه عقلته بدون عقلية مقابله فقد
وقف هذا العدم الخاص على اختيار الفاعل كما وقف مقابله
وتوضيحه ان ما الممكن عليه من وجود وعدم واجب له
وفي الثاني جايز وهذا الجائز واقف على اختيار الفاعل اي بقاؤه
في الوقت الثاني على حيثيته فيختار كونه كائنا على ما كان عليه
في الوقت الاول او على مقابله على سوا فهذا معنى قولنا ان شا
فعل وان شا لم يفعل اي نفى كون الممكن على اي طرفيه على حاله
على انه يكفينا في معنى له ان لا يفعل رفع معنى ان يفعل من دون بطره

كما في الامام اعتقد انه مستحيل من دوده ولمحدث الخبر انه مما لا يوجد

الى حاصل الممكن عليه الا ان المعنى الاول اقرب الى موارد النواهي
والمدح والذم لان ذلك انما يكون فيما توفرت الدواعي اليه وانه
لا يمدح مثلا على ترك ما لا داعي له الى فعله ولا خطر بالبال ويجمع
ذلك واذا حققت ما ذكرنا علمت ان من حصر اثر الفاعل في
ان يفعل دون ان لا يفعل فقد سوى بينه وبين الموجب وهذا
عين مذهب الفلاسفة النافين للمختار وقد اصاب سهمهم عامة
المتكلمين سيما من قال اذا كملت شرائط الفعل وجب لانه تعالى
حينئذ ليس للفاعل ان لا يفعل فيجب ان يفعل ويصير اسم الاختيار
حينئذ معطلا وقولهم الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار مغالطة
لانا لا نريد بالمختار الا من له ان يفعل وان لا يفعل فمن عطل هذا
فقد عطل مدلول مختار في لغة العرب ونحن لا نمنعه من الاصطلاح
لكنا ننكر التلبيس فحقق هذا فعليه المدار وهو الفرق بين دين
الانبيا ودين الفلاسفة الاغمار فهب ايها الناس سال بك السيل
ولا تدري وكل انسان يعلم فيما توفرت دواعيه الى فعله انه
ممكن ومخير بين ان يفعل وان لا يفعل وان لم يخطر بباله فعل
اخر فضلا عن معنى الامر عندهم افعل هذا ومعنى النهي افعل ضد
ما انت عليه فيستلزم انتفا ما هو عليه بخوفهم للقاعدة ويخرج في
المتعدي اي افعل ما يضاد ضرب زيد فيستلزم انتفاء ضرب
زيد ولذا ذهب بعضهم الى ان النهي عن الشي امر بضده ومثله ان
الامر بالشي نهي عن ضده فانه ماخوذ من هذه القاعدة اذ لا يخلو
القادر عن احد فعلين كما قدمنا عن الجبائي والكعبي وعبر عنه
بعض المعتزلة بقولهم لا يتعلق القدرة بالنفي وقالوا انه لا
يتعلق به الارادة وقالوا انه لا يتعلق القدرة بنفس الاعدام

ولهذا اتصل الفكر في بعض
الاحوال ويستمر بان
العدم امر محكم

المعاجاز

ثم قال هذا المعتبر واصحابه لمقابلتهم ابا هاشم هذه ان لا يفعل
جهة للمدح والذم ونحوهما ولا ادري علام يمدح ويذم على ما لا
يقدر عليه ولا يصح ان يريد نقضوا اصلهم وعادوا الى مذهب
الجبرية فان رجعوا بالخلاف الى تسميته ان لا يفعل فعلا ومقدورا
فهو هين قال ولولا لا نطلب منه فناقضه وشعب هذه المسئلة كثيرة
وقد فتحنا لك بابها وفاك اسر صعابها وشواردها ووفقك لصوابها
وصفو شرابها **قوله** في الشرح لم يشأ فلم يفعل قال السعد حاصله
انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل وان لم يشأ لم يفعل
فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة انتهى يرد
عليه ان يمدح المكلف ويذم على ترك ما لم يخطر بباله ولا قدر عليه
لانه لم يشأه وكيف يجعل ما لا يشعر به اثرا له اعني ما لم يشأه
فانه لم يتصف به بوجه ويخرج ما لو شاء ان لا يفعل فعل له ان لا يفعل
ح اي هل هو فيه مختار وحاصله انها ثلاثة اقسام ان شاء ان
يفعل وان شاء ان لا يفعل وان لم يشأ فلا وان معهما الاختيار و
الثالث لا اختيار فيه فصار الفاعل الحاصل ان الفاعل من ان
شاء فعل فقط اذ لا معنى للقسم الثالث وقد تركوا القسم الثاني فصار
الحاصل من ليس له الا ان يفعل وهو نفي الاختيار كما ترى و
اعلم انه قد الجاهم الى العدول بالفاعل عن حقيقته
اللغوية المفسرة للاختيار كما حققناه ملجأ اخر وهو انهم لما جعلوا الارادة
الازلية ولزم من ذلك وجوب الفعل في الوقت الذي تعلقت بالحادث
فيه لا متقدما ولا متاخرا قيل لهم فليس للفاعل ح ان يفعل و
لا يفعل بل ان حضره ذلك الوقت فليس له ان لا يفعل وان لم يحضر
فليس له ان يفعل وهذا رجوع بالمختار الى الموجب فقالوا انه

هذا الحد

هذا الحد للفاعل المختار ويخرج بانه من ان شاء فعل وان لم يشأه
لم يفعل ويسلم من الايراد وقد علمت مما حررناه ان ان لم يشأ
لم يفعل لغو في الحد فلم يبق لهم الا ان من ثبتت مشيئته فعل و
هذا لا يرفع السؤال كما ترى فخرجوا عن المعنى اللغوي ونفي الاختيار
بحاله وقد بحثنا في اطراف المسئلة في العلم وفي ارادته **قوله**
قال الاشعري لا ينقطع التكليف الخ المشهور في تحرير المسئلة متى توجه
التكليف ويصير المكلف مكلفا بالفعل فقال وقت حضور
وقت الفعل ليمكن العبد ان شاء فعل وان شاء ترك قال الجويني من
انقض علم ان معنى القدرة التمكن وهذا انما يكون قبل الفعل
وقال الاشعري لا ينقطع الا حال الفعل قال الجويني هذا
مذهب لا يرضاه عاقل لنفسه والبيضاوي المخلص لشيخه تبعه
ولجرما جرى وابن الحاجب لجلج الكلام ومجمجه هدانا
من انكشاف الحال وشنعوا على الشيخ والحق ابلج والباطل لجلج
واعلم اولا ان معنى القدرة وما تصرف منها ايل الى ما
يجده الانسان من نفسه من التمكن المستمر وهذا هو المدلول
اللغوي ولذلك لا يصعب فهمه على كل عاقل وهكذا هو في مطلق
القادر وهو مقتضى قولنا في صفات الباري تعالى كما هو مذهب
السلف والمتكلمون الغالون في التنقير عما لا يعني نظروا
ما المؤثر في هذا التمكن وما معناه واطالوا الكلام لهم في سائر
الصفات فقال بعضهم القدرة معنى وهم مثبتو الاعراض
ذواتا تعلم على انفرادها تفيد المتصف بها التمكن ثم اختلفوا
هل في تلك المعاني ما يبقى ام هي كلها لا تبقى فقال بعض المعتزلة
بعضها يبقى والقدرة من الباقيات فتهيا لهم الفعل له لقول بعدم

القدرة ويتبعها التكليف اذ هي شرطه وقالت الاشاعرة
بل كل الاعراض لا تبقى فالقدرة عرض باقية فلزم من هذا ما الزموه
وبنوا عليه ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد الا في زمن الفعل
وهو واضح وقد علمت ان الاشعري يقول هذه القدرة لا اثر لها
البتة لا سيما على تفسير الاشعري للكسب بانه وجود قدرة لا اثر
لها والفعل عندهم انما هو مخلوق الله فقط ولا اثر للقدرة التي يخلقها
سبحانه مقارنة للفعل بل لا معنى لتسميتها قدرة لانها لا تفيد من
خلقت له تمكنا اذا حققت ما ذكرناه فهذه المقالة التي
قالها الاشعري لازم من لوازم مذهبه فشن الناس الغارة
عليه الموالف والمخالف وليس هذا محله والعجب ممن وافقه
في تلك الاصول ولم يوافقه هنا وهذا يدلك على تحقيق البيضاوي
في تفريعه كما قلناه في تفريعه تعطيل الاوامر والنواهي على نوع
التعليق فقول الاشعري حقا **حكاية** تناسب حال البيضاوي
في ذلك ان للقبائل في بوادي صنعا عند بعض الاجتماعات تزاحم من
تقدمه في بعض الافعال فزعا وخوف سهم الحروب ونسبة ذلك
فاصطلحوا مرة على امر من افتخمه كان له التقدم اخر الابد فاتخذوا
عمودا فخاما من الحديد واوقدوا عليه حتى احمر وقالوا من
حمله على كتفه كان التقدم لاصحابه فحمله رجل من سنحان فهلك
من حينه واستحق اصحابه التقدم وصار من الامثال القديم
لسنحان مثل القول ما قالت حذام ومن اشنع لوازم هذه
المقالة انه يلزم ان لا يقع عصيان قط من تارك الواجبات لانه لم
يباشر الفعل وقته فلم يكلف ولا عصيان من غير مكلف فهذا ونحوه
هو الموجب لشذوذ اصحابه عنه في هذه المسألة فان قلت
ما بال

ما بال من وافق الاشعري في ان القدرة غير باقية كالكعبي لم يلزمه
هذا التفريع قلت هاهنا اصل اخر انفرد به منه وزاد لزومه
الاشعري تاكيدا وهو ان القدرة صالحة للضدين عنده
فالمتصف بالقدرة متمكن من اي فعل شاء فان قلت التمكن
اثر القدرة فهو في ثاني وقت وجودها وفعل المكلف في الثالث و
وجود الفعل في الرابع وايضا غالب الافعال ذوات اجزاء فكل جزء
من اجزائه مفتقر الى قدرة مخصوصة وبالضرورة ان الانسان يجد
من نفسه تمكنا واحدا على الفعل لا تمكنات متعددة يتعلق كل
منها بجزء جزء قلت اما الوجدان الذي ذكرت فهو صحيح مترتب
على ما ذكرنا انه الحق في معنى القدرة انها التمكن الذي يجده الانسان
وهذه التدقيقات هباء في الشراب وكان الكعبي واصحابه يجعلون
سلسلة القدر المتعاقبة قائمة مقام القدرة الباقية فيمنع قولهم
بصلاحيتها للاضداد لا يسكرون التمكن الوجداني والاشكال
عليهم قوي ولا احفظ لهم نصا وانما تحملت لهم ما ذكرته
اصولهم وهو كما ترى لا ينفع مع المضايقة وكثيرا ما يفوض الامر
التدقيق الى نحو هذا الامر لانه تكليف ما لا يعني فيتبين صاحبه بلا علم
ولا علم المحكوم عليه **قوله** وقال بعض من جوز تكليف المحال وعنا به
البيضاوي ولا يجوز تكليف الغافل من اجاز تكليف المحال فخطأه
انه لا يقول بتكليف الغافل احد واما شارح الاصفهاني في
والاسنوي فكما قال المصنف هنا وعلل البيضاوي منع هذه المسألة
عند من اجاز تكليف المحال بانه لا يمكن العمل امتثالا مع عدم العلم وكان
حاصله فوات فائدة التكليف وقد صرح فيما مضى ونقلناه عنه
بان التكليف لا يشترط له فائدة لان ذلك تعليل وهو مستحيل

يحصل كلامه في الموضوعين على المناقضة الواضحة ثم اورد وجوب
المعرفة فان التكليف قبلها والا لزم الدور واجاب بانه مستثنى
وهو كلام كثير مع المجادلة اذا نقضت عليهم قالوا ذلك مستثنى
وليس مرادهم ادعا فرق بل احتراز لمجرد المذهب كما هنا فتنبه لها
تجد منها الكثير الغثا وقال ابن الحاجب فيما ياتي في الاعتراضات قدم
انها من جنس اللعب قلت وهذا الايراد الواضح في المعرفة من
قسم ما اورده في الحجاج الانبيا وقد عرفت انه شمل الصحابة وانما يلزم
على قول نفي الحسن والقبح **قوله** واورد انها انواع فيستحيل وجود
هذا واضح ظ يضعف ابن الحاجب لعدم تكلف جواب وتكلف العضد
تكلفا مكشوفا فقال لست بانواعه وانما هي عوارض وهذه شبه
ما قال اهل وحدة الوجود ان هذا الاختلاف نسب وعوارض فان
تنوع هذا الكلام ضروري اعني الحروف والاصوات والنفسي عند
زاعميه عبارة عنه ومن هذا النمط الجواب عن الايراد الاخر ان
التعدد باعتبار المتعلقات فان معنى تنوع الكلام انما هو بحسب مدلوله
اي اذا اطلق قام زيد فهم الاشارة الى حقيقة خاصة وقعت في
الخارج واذا اطلق قم فهم طلب المتكلم من المخاطب ايجاد القيام
وكذلك الاستفهام والتمني وغير ذلك فان كان النفسي يدل على ذلك
فهو ما اردنا بالنوع والا فليس يعبر عنه بالقول بخلاف الابصار
فان البصر آلة لكل مبصر كما ان العصا آلة لكل ضارب ومضروب
فهل سمعت عن قائل رايت جملا نوع ورايت فرسا نوع اخر او ضربت حمارا
وضربت جبه نوعان وغير ذلك وعلى الجملة فليس هذا الوسواس
صنعة من يريد انكشاف الحقائق وانما هي ترويجات تسلك عند
من كان قصده كقصد قائلها الا ترى الشارح كيف ذيلها بقوله

ولابن سعيد

ولابن سعيد رحمه الله وهو شبيه قول القائل **شعر**

واذا اسائله عن علمه ؛ قال علمي يا خليلي في السفط
في كراريس جياد كلها ؛ وبخطي اي خط اي خط

وهذا من اذيال البطون في مسئلة الصفات وليس لهم دليل
على زائد على المعنى اللغوي اي المفهوم من لفظ قادر وعالم
ومتكلم ونحو ذلك فقد ابتدع الباحثون اجمع واختص جعل
الكلام من ذلك بان ادعى ما لا دليل عليه على قود صنيعهم اي
المتكلمين فان الفرق بين من له ملكة الكلام ومن ليس له ذلك لا بد
على صفة حقيقية باصطلاحهم لان القدرة والعلم والارادة
يستقل المتصف بها بتحصيل الكلام اعني قدرة وعلما وارادة
تتعلق بالصوت المخصوص واذا قلت لهم ما الدليل قالوا تعلق
من دون الانبيا وها هو ما ذكرنا التعذر منه من نفسه كلام الله وكلام
رسوله باصطلاحاتهم المحدثة كمن يسمى ولده محمدا ثم يذهب يحتج
عليه بمحمد رسول الله ونحو ذلك ومن ذلك قولهم من نقص عالما
ترسم كفر ونحو ذلك اسرار بهذه القاعدة فانها احرب الدنيا
فقهها وكلاما وغير ذلك ان كنتم تعقلون ومن اشنع لوازمه
سيما على من قال ان القديم مسموع الزام الهذيان بانه فعلوا لا وقد دخلوا بالكفر
تفعلوا لعلكم تعقلون قد فعلنا وهم قد خرجوا ان نفعل ذلك
مشتمل ازلا وابدا تتصف بكل كلام في كل لحظة وطرفة والتنبيه
للاحوال التي صادفت مخاطبنا الي التي خلت عن ذلك وانه لو
قصد فهم المخاطب لكان عرضا كما مضى فلا خطاب انه اذ لا مخاطب
وقول ابن الحاجب استبعاد وقع في وجه لانها تصحح ما هيه
الخطاب بعدم المخاطب ثم نقول هل تجعلون صفة الكلام

بزعمهم هذا كصفة العلم يعم كلما يمكن ان يخبر عنه بالقول وان
لم يخبر عنه به لزم دخول الكذب في كلامه تعالى وان تضافر به ام
كصفة القدرة لا يصلح لذلك ولا يتعلق تنجيزا الا بما يقع التخبير
عنه لزم اختلاف العبارة والمخبر عنه او كصفة الارادة لا
تصلح ولا تتعلق الا بالواقع بزعمهم لزم ما ذكر من اختلاف
القولي والنفسي ويلزم ايضا في الاخيرين التخصيص من غير
مخصص كما هو لازم لهم في الارادة اتم ولم يدفعوا ذلك فيها
الا بمجرد المذهب كما قدمنا من صنيع المجادلة وعلى كل تقدير
من وصفه سبحانه بما ذكرنا مما صرحوا به او لزمهم وليس في هذا
زيادة على ما فعل من نسبه النقص الى الله تعالى والسفه والعبث
وما لا يرضى به من عقل ان ينسب اليه نفسه فكيف ينسبه الى الله تعالى
عما يقولون علوا كبيرا واذا ضممت اليه خلق هذيان الخالق و
كذبهم لم يحط عقل بسفه اكثر مما عليه من نسبوا اليه ذلك تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **اللهم** اني اشهد انك متكلم على
المعنى المعقول لغة وكذلك سائر الصفات وابرا اليك من
الالحاد في اسمائك وصفاتك **اللهم** ربي بحق ما ربت التكوينية
واغفر لي هذه الملابسة التي وقعت فيها ان كنت اخطات في
تصرفاتي وان كان ذلك يرضيك مني فاجعله سبب رضاك عني و
اجعلني فيك اخوانا وعلى الحق اعوانا انه لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم **قوله** يصح التكليف بما علم الامر انتفى شرطه خلافا
للامام والمعتزلة هذه المسئلة يذكر في محلين هنا وفي
النسخ فقبل التمكن وقد ذكرها المصنف كذلك فيهما ولكن خبط
فيهما خبط عشوى تحريرا للمسئلة ونقلا للمذهب ونقلا

لادلته ونقلا لردا دلة المخالف وايهاما وخروجا عن محل النزاع و
الاطالة في ذلك تستدعي طولا وانا لطول الجاج ولكن نشير الى
ما يرشد الى معرفة الحقيقة فنقول — قد علمت معنى
التكليف عند المصنف ولم يعلمه عند المعتزلة من كتابه هذا
لان الاشاعرة لا يحررون مذاهبهم وقد علمت ثبوت نفس
الحكم عندهم بغير اختيار مختار بل بوقوع الفعل على وجه
وللحكم بانه في نفس الامر والباري تعالى يعتبره بالعقل او بالشرع
كالتنبيه اليهما ينسبه الى الدليل لا الى المحصل والفاعل مثلا كما يقو
يقولونه عن المعتزلة غلطا فاذا ادرك العقل الحقيقة وما في نفس
الامر بواسطة خبر الشرع او مستقلا فقد صار العاقل مكلفا
الا انهم يصرحون بالتكليف قبل الشرع والله سبحانه عندهم
حكيم واذا ذكر التخيير به فعل من افعاله يتعلق بكل حكمه بوجه
بخوصا الممكن منها بمقدمات الفعل وبحسب الامكان والصلوحية
يتعلق بكل ممكن كما نقول في الارادة الا ان المعتزلة لم يخلطوهم
في مباحث الارادة سكتوا عن قسم الصلوحية كما ترك الاشاعرة
ايضا وقصرت الارادة على الواقع فكل ارادة تنجيزية عندهم محالا
القدرة عند الجميع فاحفظه وقد حققنا المجال مع الفريقين
في العلم الشامخ اذا **عرفت** هذا فارادة الله تعالى لما ادركه
عقل المكلف من الاحكام واجبة الا انهم اختلفوا في ارادة
المباح **نعم** فيتفرع لهم على ما ذكر ان التكليف اعلام
الباري تعالى للعبد بمقتضى الفعل وعبارتهم اعلام الباري تعالى
العبد ان له في الفعل او الترك جلب نفع او دفع ضرر لحصر لهم
وجه التكليف على ذلك لكنا لكنا الفهم كما قد حققناه في الكتاب

المذكور واذا علم وقد قلنا لا بد من ان يريد الحكيم الثانية للفعل
لزمت الارادة الاوامر والنواهي وهم مصرحون بذلك اللزوم
اذا حققت هذا ان اعلامه لزيد انه توجه عليك يوم
الجمعة صلاة ركعتين وقد علم انه يموت قبل الجمعة محال عند
المعتزلة لكذب الاعلام وكذلك ارادته لما لذلك منه لا تعقل
والنسخ لمثل هذه الصورة فرع من فروع هذه المسئلة اذا حققت
هذا علمت ان المصنف يخاطب غير مخاطب شبيه بكلامه في المسئلة
الاولى فهذا وجه خطائه في تحرير المسئلة لانه وضعها من
غير حقيقتها ورتب الحجاج قبل تصحيح الدعوى وصورة المسئلة
عند المعتزلة ما حررناه في مثال الصلاة الخطأ الثاني في
نقل مذهبهم لانهم اختلفوا في الصورة المذكورة مع اتفاقهم على
الاصول التي ذكرنا تجري عليها ابو هاشم وغيره وهو الحق
وخالفت البغدادية واحد قولي ابي علي وجماعة لا خطأ في التوزيع
ولكن بان يكون المراد من العبد العزم وردّ قولهم بانه خروج
من البحث الى بحث اخر كالاخفا ويلزم كذب الاعلام كما مر وهم
يعترفون التكليف كما ذكرنا فان قلت اذا كان شان الحكم لفظ
انشائي كالامر لم يلزم الكذب قلت قد اراد وا بالاعلام ما
يفهم منه الحكم لانه اذا قال الحكيم افعل علمنا ان المامور به حكمه
ثابت قبل امر الآمر فالامر بمنزلة الاخبار وكلاهما يفيد هذا الحكم
فلو امر بشيء وليس بحكم لزم عدم صحة الانشاء الى الحكم سواء
كانت بالخبر او بالانشاء الخطأ الثالث انه يريد بحال الفعل حال
المباشرة وقبله قبل المباشرة والمعتزلة يريد قبل الوقت المضروب
للفعل واما الامكان فهو مسلم عندهم من اول تكليف العبد

لا يمنع منه

لا يمنع منه الا عدم شروط او وجود مانع فهم في واد وهو في واد
وهذا عمود غلطه الخطأ الرابع على المعتزلة وعلى الاشعرية
قوله في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فان ارادوا ان
ابراهيم عليه الصلاة والسلام صار مامورا بالفعل قبل وقته فلا
يتكلم به عاقل وان ارادوا وقته حال التمكن فليس فرض المسئلة
لان فرضها انه لا يبلغ وقت التمكن وان ارادوا انه علم قبل وقت
التمكن انه مامور بالفعل في وقته لم يمنعه المعتزلة فمسئلة ابراهيم
عليه الصلاة والسلام ليست من محل النزاع كما ذكره في الكشاف
وانه وهم لا يستغل به فان كان ابن الحاجب جهل كتب المعتزلة
كلها فكيف جهل الكشاف وقد كتب عليه امالي الكشاف وان
خطاف على الصحابة فهو خطا واجب في معاملة الله الا انه خلاف
العادة وهي قدوة عندهم والخطا قوله والمنكر معاند فانه
نسب الصحابة الى العناد لان المكلف لا يعلم التكليف قبل المباشرة
عندهم وكيف يعلم ما لا معلوم له لان المراد العلم بكونه واقعا
ولا وقوع قبل المباشرة ولذا لما لو المتقدم اعلام قبلهم فيلزم
ان لا يختلف او يكذب اعلام الصادق فقد شهد على الصحابة بالعناد
وان كان قد لوح غيره بذلك كالجويني وغيره هذا مع نسبة القبلية
الى وقت المباشرة الجامع نسبتها الى وقت الامكان اي حضور الوقت
الذي ضرب للفعل كما هو مراد المعتزلة فانه لا بد بل تصريحهم من قال
ذلك محصلا لا معاند وحكم القاضي بالاجماع على وفق شهادة المصنف
بالمعاندة على الصحابة واما قوله في الرد على المعتزلة حيث قالوا لو صح
لم يكن الامكان شرطا اجيب بان الامكان الخ فهذا منه ما نبهنا على عكسه
فيما سبق من اخذه لجواب الصحابة من دون نظر الى انه قد خالفهم

وذلك ان الامكان عند المعتزله بالنظر الى المكلف وعند الاشاعره
يكفي امكانه في نفسه وقد مضى ان المصنف لم يكتف بذلك وعده من
قسم المحال وكانه قال هنا ذلك شرط عندكم لا عندنا وليس شي كما
نرى واما قوله ولهذا نطيع ونعصي فقد قدمنا انه قول بعض المعتزله
وانه خروج من البحث وسياتي للمصنف اعاده هذه المسئله في النسخ و
نعود معه بعض شي وكلامه في هاتين المسئلتين كلام الغافلين
ليس من جنس احاديه وان كان كثيرا ما يعرض له نحو ذلك وما
كان من عند غير الله فلا بد فيه من اختلاف كثير الادله
الشرعيه قوله وهي راجعه الى الكلام النفسي الخ
اعلم ان نسبه معلوم الى معلوم كنسبه القيام الى زيد
لا يخلو تلك النسبه في الواقع من حصولها او لا حصولها فاذا ادركت
انا حال تلك النسبه في الواقع ولم تدركيات واردت ان يحصل
في ذهنك مثل ما في ذهني من ذلك الادراك فطريقي الى تحصيل
ذلك هو اللفظ الموضوع له المسمى بالخبر وهو قولي زيد قائم و
ليس بقائم فتصورات بعد الخبر مدرك كما في نفسي الامر وهذا
الادراك يعبر عنه في اللغه العربيه بالعلم وحين فعلنا انا ما حصل
به ادراكك احتجت الى القدره على ايجاد اللفظ الدال واحتجت
لتخصيصي لذلك اللفظ الخاص المشخص بتخصيصاته الى ما يقع
التخصيص له من بين افراد نوعه وذلك كوني مريدا وانما احتجت
الى ذلك دونك لانه محتاج اليهما في كل فعل فسميت حينئذ متكلما اي
محصلا لذلك اللفظ الدال على ما وضع له وانت تسمى عالما
فقط ولا تسمى متكلما بنفس ادراكك النسبه الا انك قد قدرت
على ايجاد اللفظ الدال عليها فقد ثبت لك ملكه وتمكن من التعبير فيطلق

عليك

عليك متكلم مجازا كما في القادرين من غير الفاعلين يطلق عليهم
لفظ فاعل ككاتب وزارع وان لم يقع الفعل بمعنى انه اهل لذلك
وسمي المجاز مع حصول دواعي الى ذلك الفعل الخاص زائد على
مطلق القدره فيصير بصدد ان يفعل فهذا الذي ذكرنا من
نازعنا فيه وهو يعقل ويعرف اللغه لم يناظره لانقطاع
المناظره بالمكابره اذا عرفت ذلك فادعا امور ورا العلم
والقدره والاراده ادعا ما لا دليل عليه فليس في الذهن سوى تعقل
تعقل المعلوم وهو المسمى بالعلم هذا كله في الخبر لانه مجرد
اشاره الى الواقع الخارجي واما الانشا فانه يعقل حال النسبه
وهذا هو العلم ثم يريد من المخاطب تحصيله او لا تحصيله ومعلوم
له فيما او لا يفهم فلم يحتج فيه ايضا لغير الصفات الثلاث العلم و
القدره والاراده والحاصل ان ما سموه طلبا هو الاراده
المتعلقه بحصول النسبه فهي اراده مخصوصه والطلب اللفظي هو الدال
على اراده تحصيلها من المامور وهو لفظ الامر مثلا وقس عليه
سائر انواع الانشا فاذا تقول كل امر مريد اي كل من قال افعل
على حسب الوضع فقد اراد حصول ذلك الفعل الخاص من المامور
قوله العلم بالنسبه ضروري ان اراد الخارجيه اي ما خارج
الذهن بحقيقته السعد فنعم وان اراد نسبه ذهنيه غير التعقل
متاصله كما زعم السعد فليست بمعلومه ضروره ولا كسبا ولا مطوي
ولا مشكوكا فيها وزاد العضد قوله وكون الكلام النفسي نسبه اي
انه ضروري يا هذا افضعت واقذعت بهذه الدعوى ولو قصر
على دعوى المصنف لقلنا لك هو الدعاوي ما لم يقيموا عليها
بينات ابناؤها ادعيا ولكن رحضتها تلك الضرورات فارحت

واستوضحت ثم ان السعد قال في وصف هذه النسبة من حيث تفاد
بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه فان اراد انها مدلول له
اللغوي فهذه دعوى اخرى على اللغة معلوم خلافها ضرورة فان
اللفظ انما وضع للنسبة الخارجية والمنازع مكابر وان اراد
ان هذه النسبة من لوازم الخبر كما تقول ان كون المخبر عالما بمضمون
الخبر من لوازم الخبر فهو محقق للدعوى فقط **الكتاب**
قوله وما نقل احاداً فليس بقران محرر لو كان قرانا لوجب تواتره
للعادة لكنه ليس بمتواتر فليس بقران فهذه الدعوى عليها
جُل المتكلمين وعمدتهم الحكم على العادة بما ذكروا وقد طلوا
بكثرة الدعاوي واكثروا الاستدلال في كل مضيق شعر

مررت على العادات تبكي فقلت ما ... دهاك فقالت للدعاوى الكواذب
تواصوا علينا بالحوالات كلها ... وراموا علينا من مضمرات المطالب
فقلت اقلبوا الدعوى عليهم وعاضوا ... بعاداتهم والحق ليس بعازب

ومما استدل به العادة طلوع الشمس من المشرق وغزو بهائم
واستمرار الجبل حجرا واسفا مدينة بين جده ومكة اكبر منها وقتل
الخطيب فوق المنابر ولم يشهده من الجم الغفير غير واحد فهذه من
العادات التي يحال على مثلها وعبرتها حصول العلم بمقتضاها
ويترتب على العلم بمقتضاها العلم بمكابرة منكرها وبعض العادات
يتوقف على البحث مثل ان في الارض مدينة تسمى بغداد و
قرطبة وغانة وعانة لصاحب مكة مثلا فان الشاك بما لا يعلم
بغداد واوسط الناس لا يعلمون قرطبة والاكثر لا يعلمون
غانة وغانة وهذه العادة التي ادعتها المتكلمة هنا هي عوائد
تلك وان سلم هنا لزوم تواتر الجملة وجمهور من التفاصيل

وقد وقع بفضل الله سبحانه تواتر اكثر ما يقتضيه العادة من
ذلك ومثله النشر النبوية وهو قول القائل لم يبلغنا شيء من
الحديث كذا بتاه او لم يبلغ الساعد كثرته فنه ولا يلزم ان
تواتر تفاصيله وقد وقع في فيه ايضا اعني التواتر اللفظي
واما المعنوي فكثير واما ما ادعاه المصنف وموافقوه من الحكم
فلا قضى به عقل ولا ساعده الواقع وكثير من الناس لعلماء
العقلاء لا سيما المختصون منهم بعلم القران على خلاف هذه
الدعوى وتهجينها وقد ذكروا ذلك واقرب شيء من الكتب المحيطه
المتداولة النشر لابن الجزري ومن ادعى على الناس انهم منكرون
للمتواتر الضروري الذي يرجع كل منصف نفسه وما لغيره في
البحث فيحكم على دعواهم فمن لم هذا المدعى الا اهمال لا
الاهتمام بقوله **قوله** وقوة الشبهة من الجانبين عذر ساقط
ولو كانت الشبهة يعني من الحق شيئا لا غنت الفلاسفة وغيرهم
قوله يستلزم جواز سقوط كثير فهم يشترطون النقل وان لم
يتواتر فهل يعقل ما قال مع ذلك فانه ما لم يثبت نقله فهو منتف و
كلامهم لا يعقل الا مع قائل يقول يشترط تواتر الاصل ولا يشترط مطلق
النقل في المحل وما سمعنا بقائل كذلك فان ثبت فلا باس على المصنف
لكنه يفهم من قوله فوقهم ان الضمير عائد الى من معه النزاع وهو
من لم يشترط التواتر في التفاصيل **قوله** **القراءات السبع**
متواترة لما تكلم ابن الجزري على الكلام كاشتراط التواتر
واطال من نقل كلام القراء وانكارهم قال انه وقع بينه وبين
ابن السبكي بحث فانكر ابن الجزري ان من ادعى تواتر السبع مع
الحكم على ما عداها بعدم كونه قرانا وان ما في التيسير والشاطبيه

لقائل ان يفرق بين الحالين بان الصحابه
علموا بحرص صاحب الشرع على حاجته فالكرة
فكفروا الكفرهم له ولم تكن بينهم سا
واما مسئلة البسملة فمن اثبتها ادعى
ان صاحب الشرع صرح بها وصدقه
دون نفاها قال انه صاحب الشرع
لم يات بها فلم ينتبه لذلك فلم يحفظ
قوله يكرمه ح فاتضح الفرق بين
المسئلتين انتهى من خط السيد
العلامه احمد بن يحيى بن ابراهيم
رحمه الله ومنونه الله
هكذا

هو القرآن دون ما عداه وكيف وفيها قراءات مستضعفة وقد
صح قراءات خارجة كثيرة فأجابه ابن السبكي أن ذلك ظاهر قول
ابن الحاجب ورد عليه ابن الجزري بأنه لم يعن سبعا مخصوصة ولا
أن ما عداها شاذ يعني فلا قائل بذلك أقول وإن لم يصرح
ابن الحاجب بما ذكر فقد اتخذ الناس مذهبا ينكرون خلافه وربما
يكفرون بناء على التقليد في المسئلة الاولى ولا التفات الى ذلك من اهل
النظر الموفق لا يكون من البحث العلمي لكن من انكار المنكر وتنبيه الغافل
ممن ليس اهلية النظر فانه شاع في المتفقهة ومصنفة الاصوليين
ذلك ولا اعجب منه ولا اغرب لانه لا هوى يجهد عليه فيتناشا
بفعلهم في العقائد التي أشبها العصبية وانما في هذه المسئلة
من حوامل تلك الغفلة والتقليد وليس لذي اللب فيها غير
الاسترجاع **واعلم** انه لا دليل على لزوم غير صحة النقل في
القرآن وقد اشترط ابن الجزري موافقة خط المصحف ووجها
في العربية وما اشترطه غير صحيح اما موافقة خط المصحف فلا
دليل على ذلك كيف وقد خولف المصحف في مواضع لم يترك احد
مقتضاه فيها فهل قرأ احد لاذبحنه ولا اوضعوا خلالكم
ونحو ذلك ولا نسلم استقرار خط المصحف على قانون والعبرة انما
هو النقل والمصاحف وضعت لضبط الجملة ولا وقع عليها اجماع بل
ربما لم يطلع عليها ولا اطلع اليها جمهور سادات الصحابة وحفاظهم
كأبي وابن مسعود المشهود لهم بجودة القرآن وكذلك عين بما
في ذلك لا يخفى على الباحث وكذلك اشتراط وجه في العربية غير صحيح
وان كان عليه تصرف الزمخشري وكثير وهل يقضى بما صح عن امرء
القيس على ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو العربي حقا

وهو المتلقى له

وهو المتلقى له عن جبريل عن الله تعالى واما العربي فانما نحمل على كلام(ه)
لظننا انه يتكلم على حسب الوضع ولذا لو شذ لم نحمل على قوله اذ
عارضه الجمهور حتى يجوز تغليطه لظننا في بعض المواد انه يتكلم
على غير الوضع وقد ذكر هذا ابن الحاجب توجيها لقول نسبوا
ان بعض العرب يغلطون **وههنا نكتة لم ار**
من تنبه لها وهي ان هذه القراءة التي يسمونها هؤلاء
بالشاذة متواترة الجملة كما قلنا في الحديث النبوي سواء فان منكر
الحديث مطلقا مكابر فكذلك جملة هذه القراءة المنتشرة الشائعة
الذائعة التي ملأت صدور الرجال وبطون الكتب الحديث والتفسير
وغيرهما عن طبقات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وهم
خير القرون واليهم المنتهى في امر الدين فالمنكر لتلك الجملة مكابر
وما علم جملته قطع بصحة بعضه اذ لو كان كل فرد باطلا لنافى الصحة
في الجملة فلزم ان هناك قرآنا صحيحا لم يتواتر بعينه فلا يلزم
التواتر في الافراد وهذا دليل واضح ثم نقول لهؤلاء المدعين
أتشكون في هذا الجمهور من سادات الصحابة كأبي وابن مسعود
وابن عباس وعلي بن ابي طالب وفاطمة في نحو قراءة من انفَسكم
بفتح الفا وعائشة في مثل تلقونه بالسنتكم ولا نحصي من اكابرهم
منهم من روي عنه القراءة والقراءتان ومنهم المكثر جدا
كابن مسعود وابي ومنهم المتوسط ثم كذلك سادات التابعين
وتابعي التابعين فان شككتم في رواتهم وانهم غلطوا فقد شككتم
في جملة الدين لانهم الواسطة بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وما روي قرآنا احق بالاحتياط والتيقظ وان كان كالشك فيمن
بعدهم فكذلك يلزم تعطيل الشريعة لانهم رواتها ثم يلزمكم

ايضا انهم جهلوا هذا الدليل الذي فانه هولاء اعني انه يجب في
كل فرد ان يتواتر كونه قرانا لانهم يروونه قرانا وهو غير متواتر
عندهم ولا التواتر الينا بحسب هذا الدليل الذي نصبوه
فقد خطأوهم في اتفاقهم في معرفتهم بشرائط الاستدلال فلا وثوق
بهم بينهم علما وعملا ولو تأخروا لكان عليهم الاقتداء بهولاء القراء
المتأخرين وترك ذلك التغفيل اللهم غفرا قوله سعاين
احدها فيجب قد علمت انه لا ساذ على ما هو الحق وعلى
التنزل ولا شك في صحة هذه الحجة واما جوابه بجواز ان يكون
مذهبا فهو تذييل للمسألة الاولى من لزوم الخطأ على السلف
وهل يسع عقل عاقل مومن يعلم حال السلف وما اكرمهم الله
به ان يجوز ان احدهم يدخل مذهبه في مصحفه ويجعله في
نظم القران مع كثرة ذلك في مثل مصحف ابي وابن مسعود وسائر
من رويت عنهم القراآت كما قدمنا بل هل يتجاوز لمن رمى بذلك
ائمة الناس واعماهم بصيرة واقلهم اكثرا ثاما الذين سبحانك
هذا بهتان عظيم وكذلك قوله وان سلم له كلام ساقط و
قد ذكره السعد قوله المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله
هذا الكلام محكم ويحتمل المذهبين المشهورين في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به
الوقف على الا الله والوقف على في العلم فعمن وقف على في
العلم ان الراسخين يعلمون جميع تاويله ومن وقف على الا الله يذكر
المصنفون كصاحب الكشاف وغيره انهم يحصرون المتشابه فيما
لا يعلم كالحروف المقطعة اوائل السور وفسره في المدارك
بعدة تفاسير كانها مذاهب واحتمالات المتخذ المعنى ومقابله

اوما

اوما امر الله به في كل كتاب نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه اوما لا يعلم تاويله ومقابله او الناسخ ومقابله اوما
حفظت عبارته من الاحتمال والاشتباه والظاهر انه ان اراد
التقاسيم المروية وكأن هذا الخامس هو مراد ابن الحاجب
وهو اقربها لهذا قدمه النسفي في الكتاب المذكور واسد
والحق ان المقابل للمحكم ينقسم الى ما يعلم تاويله بالاستدلال
والرد الى المحكم وهو ما لا يحصى كتابا وسنة وهو بحر العلم
الذي لا ينزف والى ما لم يعلم تاويله فلا يعلم تاويله لعدم الدليل
الصحيح بل للدليل على العدم فالمتبع له لا حامل له الا ابتغاء
الفتنة والتعمق والتكلف فيعود الضمير الى المتشابه جميعه اي
ما يعلم تاويله كله الا الله لا هولاء الذين اثبت حالهم بدعوى
العلم بجميعه حيث عمدوا الى ما لا يعلم منه فتأولوه وهم
اليهود حيي بن اخطب ومن معه فالاولى على فوت دعواهم
ان نعلم القسم الآخر الذي يدل الدليل على المراد منه ولنا
ان نعيد الضمير الى ما لا يمكن العلم به لغير الله سبحانه خاصة
وان كان لفظ المتشابه اعم منه كما في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ونحوها
حيث يختص الوصف بعض افراد العام او نقول لا يعلم تاويله
على الحقيقة الا الله واما الخلق فهو عندهم على ضربين غير معلوم
وهو نحو الحروف المقطعة ومظنون في الضرب الآخر مستدل
عليه بالادلة الظنية غالبا او مطلقا وان حصل العلم في بعض
مواضع المتشابه فمن نص آخر او تواتر معنوي يبين المراد منه
فالمبيَّن اسم مفعول متشابه والمبين اسم فاعل محكم ان كان لفظا

لانهما من صفاته لا من صفات المعنى والله اعلم **الشيبه**

قوله ومعتمدهم التقبيح العقلي اى لا يمكن المنع عقلا الا مع القول به اقول بتفريعهم على ذلك غير صحيح لانهم انما زعموا ذلك لانه يحصل منه التنفير المنافي للطف وكل لطف واجب وكلا الامرين ممنوع **قوله** الاجماع على عصمتهم الخ هذا هو المعروف في جميع الكتب وقد خالف متاخروا الشافعية قدماهم وهم الاقل المشار اليهم بقوله الاكثر وقالوا بقول الرافضة وهو غلو في الدين ولذا تعجبوا لذلك حتى ان البيضاوي سمى مخالفهم في ذلك بالحشوية ولا ادرى انه تشدد الرافضة ذلك الى العقل فيفترق المذهبان ام الى السمع فيتحدان والمحققون لا يلتفتون لهذا الغلو في تتمة ومتى وقع منهم ذلك عمدا ام على نوع من التاويل والحق الله تبعد الجراة عليهم كما قال تعالى فدلاهما بغرور ولم نجد له عزما فظن ان لن نقدر عليه ونحو ذلك **قوله** فالوجوب والندب والاباحة والوقف انما لم يذهب الى الكراهة لبعدها وينبغي ان تقيد هذا بما اذا لم يفعله صلى الله عليه وسلم لتبيين الجواز وتبيين ان النهي لغير التحريم وهذا مذكور في تصرفاتهم وان قل ذكره في الاصول وسره انها تزول الكراهة في حقه لانه يلزم ان تزول في حقنا كما انها تزول عن فعل المكروه منا لعذر والله اعلم **ثم هاهنا** مذهب خامس انه للقدر المشترك وتحقيق البحث ان الافعال انما نظر في الاذن وعدمه تركا لها وفعلا فما فعله صلى الله عليه وسلم فقد استفدنا الاذن بفعل ذلك الامر واما تركه ذلك الامر فهو محل الاحتمال يحتمل انه ممنوع فيكون ذلك الفعل واجبا ويحتمل انه غير ممنوع لكنه مرجوح

فيكون

فيكون الفعل مندوبا ويحتمل انه مساو للفعل فيكون الفعل مباحا ومع قيام الاحتمالات الثلاثة في الترك نحكم باحدها بحكم وهو قولك ممنوع او مرجوح او مساو فالذي حصلنا من مطلق الفعل هو القدر المشترك وهو الاذن في الفعل واما الترك فباق على الاحتمال الاصلي والفرق بين هذا القول وبين الوقف دقيق يظهر في العمل من التاسي مثلا فانه يقول اذن لي في الفعل والاصل عدم الحكم في الترك فيصدق على الاباحة في الترك بمعنى عدم الحرج ولا اظن الواقف يمنع ذلك غاية ان يقول هذا عندنا واما في نفس الامر فكما ان الترك احد الثلاثة لا القدر المشترك فالفعل تابع له ولا ينبغي ان يخالف القائل بالمشترك نظرا الى ان القدر المشترك لا يقع في الخارج بل لا يقع خارجا الا احد الثلاثة غايته ان يقول فعلت بالاذن الشرعي وتركت بالاباحة الاصلية اى عدم الحكم ومثاله اما انه وعدت زيدا بدرهم واما ان دين له في ذمتي فانا اعطيه عما في نفس الامر ولا يحتمل ان يمنع ذلك الواقف هذا اذا لم يظهر فيه قصد القربة ومع ظهوره فذلك هو ما ذكرناه بين الوجوب والندب فيقول صاحب الاشتراك انه قربة الى الله ولا ادري اواجب ام مندوب ولا نظر في ذلك لامر خارج كعدم نية الفرضية فيمن زعمه ومنع النية المشروطة وهما للشافعية وكلاهما في محل المنع فيظهر ما يقول الواقف فان لم يسمع افترق المذهبان والا اتحدا وهذا الظاهر كما مضى في المثال واما ما اختاره المصنف فمحصور لاحد المحتملين بلا محصور

لنضرب لك في شبه ذلك امثلة احدها تقول عندي الله لزيد احدى هاتين العينين خاتم الفضة او خاتم الذهب ثانيها

عندي له احد المقدارين درهما او درهمان بانهما عندي له
مقدار الاكثر ثبتت وعلمت عشر درهما وليسك في الزايد ففي المثال
الاول لا يشك احد ان خاتم الفضة ليس بمتعين ولا تبرأ الذمة
بتسليمه بل ولا خاتم الذهب ولا فرق بينهما وفي المثال الثاني يكون كذلك
الا انه باعتبار اخر فقد سقط مقدار الاقل وبقي الزايد على الاحتمال
ولا يصح ان يقال فيه زيادة لم تثبت والاصل براءة الذمة لان الذمة
مشغولة باحد المقدارين واحدهما متيقن فالتبس ثم تسليم احد
لا بعينه واما المثال الثالث فهو الذي يقال فيه الاصل براءة الذمة
من غير المعلوم والوجه عدم المعلومية وليس من شرطه حصول
الاقل والاكثر اذ لو انفرد المشكوك فيه لم يثبت بل يكون كحاله
مع الاقل المتيقن اذا عرفت ذلك عرفت ان قول المصنف
بين الكون بين الرجحان الى اخرها ليس كما ينبغي لان حاصله
بين القدر المشترك والفضل لم يثبت فقال الامر كذلك لكن لم
تركت فصل المباح والمندوب وقد سبق له هذا بعينه عند قوله
المباح ليس جنسا للواجب **قوله** والمختار ان ظهر قصد القربة
له لـ انما نحن في القسم الذي لا يعلم صفته وما ظهر فيه قصد
القربة مما مضى وعاشرنا ان بعض الصفات فينقسم الى الحكمين مثلا
وهذه مشاحة يسيرة لكن لا بد من التنبيه لها وليس لك ان تقول
المراد بالصفة قدر من الجنس يشترط العزم به لانا نقول هذه دعوى
مجردة وحاصله ان المذهب الخامس اما ان يكون ما علمت صفته
فقد فرغ منه ان امته مثله او ما لم نعلم صفته لزم ان ينقسم
الى الاحكام الاربعة بحسب هذا التحرير الذي حرره المصنف **قوله** لما
امرهم بالمتعة تمسكوا بفعله زاد العضد ثم لم ينكر عليهم ذلك

هذا

هذا كله كلام قلق فانه من المحال ان يدعوا قوله الصريح مع انه
وقع موكدا اشد تاكيد لمعارضته فعله وانما كان عندهم التحلل
ام اعظما وبدر منهم كلمات تدل على ذلك كقول بعضهم انذهب
احدنا وذكره يقطر ونحو ذلك وراى النبي صلى الله عليه وسلم انهم
لم يتحللوا فكانهم رجوا ان يكون التحلل رخصة منه لهم
انها عذر في حل من لم يكن على مثل صفته ثم قال تطييبا لانفسهم لو
استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي اي لو علمت ان اسر
تحبه سيامركم بالتمتع وفسخ الحج من لم يكن معه المانع الذي معي لتحللت عن
المانع من الترك اما للمحبة موافقتكم وطيب نفوسكم واما لانه كان
افضل في على زعم من فسح بذلك من الحنابلة وليس المراد ان الصحابة
احتجوا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بفعله وعارضوه بقوله على ما وعارضوا
هو مؤدى كلام المصنف وقد ذكره الشارح بما هو ابعد وكلاهما
اجنبي عند المحدث متعسف عند المستدل **قوله** والمحوان الاحتياط
اي الاولى والله اعلم ان يقال حسب الاحتياط حيث يصدق معنا
كفرع وانما نافي الاسلة الحق ثم فلعل الغلط في ذلك اكثر من
الصواب فمن امثلة الصدق ما ذكره هنا وما خرج عن ضابطه ما
فنعناه من المثال الذي يصح ان يقال لعنه الاصل براءة الذمة فان
الاحتياط ان يعطى القدر المشكوك فيه بل الموهوم فان ذلك احتياط
مشروع مندوب اليه ويحتمله حديث كيف وقد قيل مع زعم السائل
انه يظن كذب المخبر وقول الشارح اما مشروع اي ليس بصحيح ولو قال
انما يحسن كعبارته اخرا كان اهون ومن امثلة الغلط ما نقاله يعارض
الحصر الاصل والاباحة والحكم بالحصر احوط فان البقاء على الاصل دون
حكم احوط وهو يصدق على مسمى الاباحة نعم الاحوط

العمل على تقدير الحظر ووجوب الترك وهذا من جوامع الغلط في هذا
الباب ومنها ان يكون الاحوط عملاً مجعولا به الاحوط حكماً ويفوت
المقصود مثلاً اذا تعارض الادلة في الحكم بالشاهد واليمين و
الشفعة للجار فان كنت طالبا فالاحوط الترك وان كنت مطلوبا
فالاحوط الاخذ بدليل الاثبات وان كنت مفتيا فالاحوط الوقف
فقد اختلف حال المفتي والعامل فلو كان التعارض بين وجوب
وحظر وجب على المفتي الوقف ايضا والاحوط للعامل الترك لان
الاخلال بالواجب بقاء على الاصل واقتحام المعروض حظره خروج
عن الاصل وعلى الجملة فالغرض هنا التنبيه على التيقظ فقط اذ
لا تحصى امثلة ذلك ومن جرب عرف وقوع الغلط قوله وهو ضعيف
هو كما قال **ولنذكر هنا بحثا نفيسا لم ار من
ذكره** وهو ان وظيفة المبلغ صحة الواسطة ولا يجوز له العمل الذي
هو التبليغ مع عدم صحة الواسطة بل يسن خلله ليؤدي الامانة
كما هي او يبطلها حيث يبقى الاحتمال في الواسطة ويسقط فيها من
اراد العمل اي التبليغ او الحكم بمضمون الحديث او العمل به لذلك الحكم
وهذا القدر مشترك بين العامل والمبلغ اعني انه لا بد من تقدم
معرفة الصحة وهو مشترك بين الاحكام الخمسة لان حاصل الحكم
والخبر عن الله تعالى انه شرع كذا ووصف المخبر به باسم مفعول
لا دخل له في جواز الاخبار وعدمه فنشوء قولهم انه يتسامح في
احاديث الفضائل ونحو ذلك مشكل لان الخطر في ذلك على السواء
فمن قال على الله ما لم يعلم فقد ارتكب عظيما من غير نظر الى حال
المخبر به قوله وتمسك الشافعي قد اعترض هذا بانه ليس مما نحن
فيه لان الخلاف انما هو في اثبات النسب بالقيافة لا في كون هذا من باب

هذا

هذا والاستبشار يلحق بلوازم الشيء مع كراهته ممنوع كاستبشاره
صلى الله عليه وآله وسلم بقتل ولد كسرى اباه مع انه عاصٍ بقتله اياه
وكما يستبشر ابن الحنفية او ابن عباس او عمر بما من اهل البيت في
قتله ان المختار بن ابي عبيد يفعل ويفعل باعدائكم وددت
بان الله سبحانه ينتصر لنا او ينتقم لنا من اعدائنا كيف شاء او كما قال
بل قال موسى عليه الصلاة والسلام فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم لم يرد ان يعصي الله تعالى بل اراد لازمه وهو المبالغ من الاستبشار
قوله المختار العمل بالقول لانه اقوى الخ فيقال ان كان اقوى بالنظر
الى المطلوب هنا فخلاف الفرض لان المراد بالقوة ما يوجب التقدم
والمتاخر مقدم اتفاقا وكانه قال المقول متاخر وان كانت القوة
لما ذكره من الوجوه فلا يقتضي العمل به لتعين العمل بالمتاخر وقد
جهل فليتامل هذا ونظائره فانما هو استدلال بالمزايا الخارجة
عن محل تحصيل المدلول وهو كالاستدلال بكثرة الفوائد على
اثبات اللفظ اللغوي او الحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح
الاجماع والوقف ضعيف للتعبد ان قال العرض من
الدليل معرفته فان تم ذلك كان تاما بلا فرق بين المحلين
والا كان غير تام وكذلك والترجيح انما هو تتمة معرفة المدلول
والبلوغ الى الظن الذي يصح الحكم به واما التعبد فيقتضي حكم الحكم
فتفرع على ثبوت الحكم فهو خارج عن وظيفة الناظر والمناظر
وهو شبيه ما قدمنا من فرقهم بين احاديث الفرائض والفضائل
فليتامل مع انه لو كان التعبد يمنع الوقف لما ساغ الوقف في محل
وهو باطل بالاتفاق قوله ولا يطال القول به جملة يعني بخلاف
الفعل لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل به لكنه قد يقال ذلك الفعل

محله ن

منه صلى الله عليه وآله وسلم هو بعينه الدليل لنا وليس بدليله ولم يعلم
بحيث من لا يها صورة المسئلة فغي الكلام وبها يرى كونه عليه سرمي ولم
يعلمه وكونه دليلا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في
حقه فليتامل قوله الاجماع فقد يستغنى عن نقله حاصله
انه لا وجه للزوم نقل القطعي انما هو مما يسكت منه العادات من الكوالات
الواضحة البطلان الا ترى ان السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
يحصل لهم القطع بالمتون مطلقا بشهادة الحس و
يحصل لهم القطع بالمراد كثيرا للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعيا
فلو لزم تواتر ما وصف بالقطع في وقت ما لكان اكثر الشريعة بل وكل
مخبر عنه قطعيا وكذلك لا يلزم فيما تواتر في وقت ما ان يستمر تواتره
اخر الدهر فكم بينت قضايا متواترة اوضح التواتر وكان ترك
هذا السند الزائد اولى اذ يشعر بلزوم تواتر القطعي وليس بلازم
كما ذكرنا وزاد الشارح بحصول الاجماع الذي هو اقوى منه ولا يدفع
ما ذكرنا اذ غايته ان يحصل ذلك ان لا يستغنى بالاجماع القطعي اذ
الظني ليس باقوى ثم تلك القوة ضعيفة انظر اذ العلم الحاصل عن
الاجماع ان سلم استدلالي فكيف يكون اقوى من كل قطعي ووجه
السعد قوة الاجماع بانه هامون نسخه ويلزمه على هذا ان يقدم
الاجماع الظني على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل فلا معنى لهذا
التوجيه قوله بتقديم النص القاطع على المظنون هاهنا امران احدها
انهم فعلوا ذلك وهو مسلم بل جميع العقلاء في اي مطلب والامر الثاني
انا انما علمنا ذلك بطريق التواتر وهذا ممنوع فانه لم يلتفت احد الى
نقل ذلك عنهم وتصدى لكونه النقل صح بالاحاد او بالتواتر وكيف
يتصدى العاقل للنقل عن احاد الناس فضلا عن سادانهم انهم حرفوا

على طريق

على طريق العقل ولم يوثر واعليها الشفاهة بل لم يفعل ذلك السفها
ومن فعله خرج عن حد المعقول وقد يستدل بعضهم ايضا بانهم اجمعوا
على استقبال الكعبة وهو نوع من السلاعة فان سبب علمنا باجماعهم
على ما علم بضرورة العقل او الشرع هو ما علمنا بانهم عقلا
وانهم لا يكذبون الشارع لان ذا الضرورة الشرعية بمنزلة التكذيب
وبهذا يكفرون من جحد ضروريا من الدين ثم نقول والاجماع هو
العلما المحققين الذين لا يحصى عددهم على الاعتذار بمثل هذا
العذر والتصميم على العلم بوقوع الاجماع استنادا الى ما ذكروما
شابه ذلك بعد عسر يعرفوا بذ حجة ونقل له ارجاما هلعة في هذه
الابحاث وما شاكلها فما بعد دعوى وقوع الاجماع المحقق في
الصحابة واكذبها بعدهم فلو سالت مدعى وقوع الاجماع عن مجال
المسلمين بل بلدا منهم بل اوسع من ذلك من حصص الارض
الاسلامية لم يحط بها علما كيف بافراد الخليفة ثم بصفاتهم ثم با
ستقرارها بينما يحصل الاجماع ثم من اهم شرط من بين الوصف فمن
فدون مداه بيد لا تبيد قوله وهو حجة عند الجميع كانه اراد بذلك
الاحتجاج على حجيته لا مجرد النقل عنهم بذلك قوله لا يعتد
بالنظام الخ فيرد عليه الدور بلا دفع لانه يكون احتجاجا به من حيث
انه اجماع بخلاف ما مر وحج فقوله لا يعتد الخ عليه مواخذه بانه
اما للقلة او للهوى والبدعة او كونه بعد الاتفاق كما ذكر العضد
فيلزم عليه ان مطلق القلة لا تخرق الاجماع وكذلك مطلق
المبتدع وهو مصرح بخلافه فيما ياتي عن قريب والناسه محرد دعوى
اذ لا نقل في محل الخلاف قوله اجمعوا على القطع الخ لو قال اتفقوا
لاستراح من سوال الدور فانه انما يرد اذا احتج به من حيث انه هو

الاجماع المصطلح وانما احتج به من حيث زعم المصنف ان اجماع القيود
المذكور احالت العادة انفاقهم على ما ذكروه وحاصله ان اتفاق
الجمهور على القطع الخ والعادة تشهد بحقيقة ما اتفقوا عليه
والدعوى ممنوعة والشهادة محتملة بما يمكن الان اعلم
انه كلام نازل جدا لم يخلص ويذب عنه الا بمجرد الدعوى والمدعى
بلا دليل وبيانه ان قيود العدد الكثير العلماء المحققين على القطع
في شرعي يدعيه الفلاسفة واليهود والنصارى كما ذكر وكذلك
كل فرقة من المسلمين المعتزلة والروافض والجبرية بعضها
في شرعي وبعضه في عقلي والفرق بينهما بمجرد دعوى فان العقل
اصل الشرع فكل شرعي بهذا الاعتبار عقلي ولا عكس والوصول
الى المدلول بمجرده بخلاف الشرع فبواسطة العقل ودلالات
الالفاظ حتى زعم الرازي ومتابعوه ان الدليل النقلي لا يفيد
القطع وعلى الحالين فكون العقلي يستبد دون الشرعي بتدلل الوجدان
والوجود فان الخلاف في الشرعيات اكثر منه في العقليات ولا يكاد
يسلم من الخلاف في الشرعيات الا ما كان ضروريا والضروري
من مدارك العقل لانه انما يحصل مطلقا او غالبا بالدلالة
الالتزامية لا اللفظية والالتزامية عقلية وان شئت فعد امثلة
عقلية محضا وشرعية محضا وانظر الخلاف فيهما تجد ما ادعاه
من الاشتباه في العقلي دون الشرعي باطلا من القول وانما الترجمة
اجمع الروافض وهم شطر البسيطة الا ان علما محققون على امور
شرعية لا عقلية كمسائل الامامة والجبرية والمعتزلة كذلك في مثل
قوله مسئلة الرؤية والمنزلة بين المنزلتين وغيرها ذلك وكل منهم جامع
للقيود التي ذكرها فان اعتذر بعذر العصمة انهم مقلدون

مسئلة

لاحاد

لاحاد الاوائل قلنا كل يدعي وصلا لليلى ولا مخصص لمن يرد
الحكم بالانصاف الا الرجوع الى الله ورسوله وحاصله الغا
كل من الاوصاف اذ الكثرة بدون شرط التواتر لا تفيد ووصف
العلم وحده كذلك والتحقيق مثله ووصف القطع كذلك وثلاثتها
تشترك فيها المسلمون وساير اهل الملل والنحل ووصف الشرعي
ملغا ايضا لمشاركة اليهود والنصارى فيه مع ما ذكر واذا اريد
مجموع القيود فلا دليل على اعتباره مع الغا افراده ولمشاركة اليهود
والنصارى وان اريد المسلمون فهم كما قبل ذلك مسلمين
مع انه لا دليل على اعتباره ايضا اعني وصف الاسلام منفردا او مع
غيره كما ذكرنا سوا وحاصل ما ذكر المنع ونقض العادة المطلوبة
قوله لاتفاق الخ قد ذكرنا سقوط وروود السوال وتكلف الجواب
بناء على ان الاحتجاج به ليس من كونه اجماعا مصطلحا غير ان
الفاظ المصنف كقوله يصون منه يخالف ذلك ولكن الشارح
مصرح بذلك فيلزمهم ح لو كان عدد الاجماع مخصوصا باثنين
مثلا ان لا يتم الاستدلال فان خصوص الدعوى بالكثرة فان كان
وصف الاجماع ملغى فلا معنى لذكره وان كان معتبرا ورد السوال
المذكور قوله ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع قال السعد
اي من الكتاب والسنة بناء على انه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع معك
ما انه يقدم على متن الكتاب مثلا من جهة كونه قاطعا ولا نسلم
ذلك اذ لا يجتمع القواطع حتى يشترط في ايها يقدم بل فرض اجتماعها
غير صحيح واما من جهة ظنيته كالتخصيص والنسخ اذ دلالة العموم
غير قطعية وكذلك استمرار الحكم غير قطعي في المنسوخ فلم يتقدم
الا على ظني هذا بعد تسليم شعب هذا الكلام فيما مضى وياتي

ثم اعلم وتنبه ان هذه العبارة فاسدة اعني
قوله تقديمه على القاطع فانه تصريح بوقوع تعارض القواطع و
لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل والعجب من عدم التنبه لها
فان قلت قد ذهب الجمهور الى عدم نسخ القطعي متنه كالكتاب
بخبر الاحاد وجوزوا تخصيصه فما وجهه وما معنى الفرق
قلت زعم الجويني في البرهان ان الوجه اجماع الصحابة فيهما و
عملهم على الفرق والكواب منع دعواه والسند الوجدان
وقد نصص اصحابنا هذا شيئا من ذلك فليكن منك على ذكر و
الحق عدم الفرق لما ذكرنا ولا وهم كما يأتي ما لحصوا احد المانعين
من الآخر ولا خلصوا مساعد الصحابة فيهما كما سنحققه ان تم تحقيق
ان شاء الله **قوله** والا تعارض الاجماعان عبره هذا ان العادة يمنع
تعارضهما فان اراد الاجماع المصطلح فلا نسلم الا ترى اذا الحكم
الاجماع في الشيء كيف تولى العادة هاتيه وان اراد من جهة الكثرة
المقصود ربحهما ان مثلهم لا يمكن اتفاقهم على تواطوء او يحصى
فهذه هي خاصية التواتر وكانه قال اجمع اهل التواتر كما ستشعر في
تصدير معها الى هناك ونقول له فلابد من استنادهم الى الحس و
الشرعي ليس بحسي بل عقلي ابدا وقول الشارح ان الدليل يا بعض
في اجماع المسلمين ان اراد من حيث انه اجماع مصطلح فقد عرفت
ما فيه وان اراد الصورة التي احالت العادة اجماع مثلهم على
باطل فوجه حجيتها وجه حجية التواتر فلا نسلم قضاء العادة
بذلك فيما لم يستند الى الحس وكل هذا تنزل منا والا فالدعوى
ممنوعة اذ لا ضرورة عقلية ولا شرعية بل ولا نقل صحيح كما
نقوله في الاجماع المصطلح لاشتراكهما في البعد والاحالة **قوله**

لا يخرجها عن الاحاد يعني فلا يفيد القطع بان الاجماع حجة بل الظن
وقد زعم ان حجية الاجماع قطعية وان لم يصرح بذلك لكن لا شك
في بناء كلامه على ذلك كما لا يخفى تصرفه والا ففي المسئلة خلاف منهم
من جعل حجيته ظنية **وهاهنا بحث** وهو انه
اذا احال العمل في الحكم الجزئي مثلا بالظن فالكلي في التحقيق
انما هو مقدمة للجزئي فلا تضر ظنيته فقولهم ان اثبات
الاصل الكلي بالطريق الظني لا يجوز لا يظهر له وجه فان قولنا
ما افاد علما او ظنا وجب العمل به هو الكلي ويحته الكتاب والسنة
والاجماع ثم تحت كل من الكتاب والسنة مثلا العموم والمفهوم
ونحو ذلك وكذلك خبر الواحد وعلى الجملة فكل نوع تحت
ما افاد العلم والظن وكل ذلك اعلاه وادناه مقدمات
لتحصيل الحكم فمن اين لنا ان ما اتصف من المقدمات بالكلية
وجب كونه قطعيا وما لا فلا وحاصله اشتراط القطع في كبرى
البرهان لا صغراه وسيكرر ذلك **قوله** وميل القاضي الى اعتباره
ان اراد في الامور الدينية فكيف يعقل والعامي لا يقدر ان
يتكلم عن الكتاب والسنة لانه ان تكلم عن غير علم فان خلاف
الفرض وان تكلم جزافا فكيف يعتبر كلامه وعلى الجملة كان
ذكرهم لهذا اعتداد بالقائل والقول فلا يعقل
اصلا والاصولي والفروعي اسما بلغ كذلك والدليل المذكور
جار فيهما والظن ان مراد ابن الحاجب بقوله لو اعتبر لم يتصور
هو ما ادناه لا ما ذكر الشارح وتبعه المحشي والله اعلم
نكتة تخرج ما ذكرنا لحديث عليكم بالسواد الاعظم
تحمل على معنى ما ذكرنا ولا يصح معناها الا فيه لا ما اذا تركنا

المستدلين من اهل العصر الاستدلال جمعنا
عن المتمكنين من الاستدلال الى وقتنا فلا شك
او من الاولين والاخرين من وقت الصحابة الى وقتنا فلا شك
ان الاكثر يكون مظنة للاصابة ولذا ترجح الادلة بعمل الاكثر و
مثاله خلاف ابن عباس في الحمر الاهلية وعلي في بيع امهات
الاولاد ثم المظنات انما تعتبر عند عدم برهان يحصل العلم
مع حصول المئنة مع انها تكون من جهة كما ذكرنا
به اذ لا معنى للمظنة مع حصول المئنة مع انها تكون من جهة الا
لا دليلا مستقلا فتدبر فشد يدك بهذه النكتة تسلم من جهالا
ضرب اقواما واسر الهادي قوله كالكافر فهذا المكفر بفعل عرضه
بل فيه مذاهب كالمسلم ويكالكافر المرتد وكالكافر الاصلي
والامام يحيى بن حمزة من اهل البيت
وادعى الخوارزمي في الفاسق والامام يحيى بن حمزة من اهل البيت
الاجماع على انه كالمسلم في الاحكام التكليفية وانما المعنى بكفره
قوله في حق نفسه مثلا لو
انه معذب في الاخرة عذاب الكافر قوله في حق نفسه مثلا لو
اجمعوا على اباحة شي وهو يرى تحريمه حرم عليه لا عليهم وكذا لو
اجمعوا على تحريمه وهو يرى حله لم يحرم عليه لعدم الاجماع
ولو جهد انا انما منعنا اعتباره في حقنا لعدم وثوقنا به في
خبره عن حقيقة نفسه فيلزمه العمل فيما بينه وبين الله تعالى
اذا عرفت هذا استبان لك ان قول الشارح فيدعي
هذا له لا عليه لانه بحث به شرف الاعتداد به كلام الحنفي
قوله لنا الادلة لا تنتهض دونه هذا مناقض لقوله اولا لا
يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة قال الشارح اذ
ليس سواد كل الامة اقول هذا حجة عليهم فانهم
في كل كتاب شيما العصور المتاخرة لا يزالون يقولون فيمن
لم يهوه لا يعتد به ومنه قول المصنف الماضي ولا ان
في م
كتابخانه مجلس شورای ملی
من هذا فرق الامة وفي اسبحته من الافراد قوله لو فاسق
اما ان يريد بالفاسق المجروح كما قد يطلق به تجوزا في باب الجرح
كما يحكى في باب الجرح في قول الشارح هل الاصل العدالة ام
الفسق ولكن لكل الخارج عن الامة او يريد صاحب الكبيرة وكذلك
مع ان ادلة المختلفين في التكفير بالتاويل لا تقتضي الا اثبات
الكفر او نفيه ولا يكاد يجد مسئلة يقتضي دليلها الواسطة
التي تزعمها المعتزلة وقد تكلف بعضهم لتصحيح قولهم
فاسق تاويل فلم يجد مثالا ومثله من سب الصحابة ولا
دليل على ما قال لان اعتقاده موجب لسب لا دليل على كبيرة و
السب بالجارحة ليس مما نحن فيه لو دل دليل على كبيرة قوله
لنا الادلة السمعية قال السعد لان الادلة العقلية لا
تنتهض لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بخطا
المخالف انتهى يعني والدليل العقلي مبني عليه كما مضى فقد يحقق
لك ما قلناه اولا انها مجرد دعوى لا يمكن لم يقيموا عليها
دليلا فان قلت اي حاجة الى موافقتهم فان الجمهور المحتج
به يتميزون بهم وانما يختل الاجماع بهم او يحتاج الى تسليمهم
حيث اريد الاجماع الاصطلاحي واما الجمع الذي يحيل العادة
قطعهم لا عن قاطع فلا قلت ان اردت تحقيق الحال فهذا
الدليل الذي نصبه المصنف والذي بعده وهما من واد وهذه ثمرة
العادة التي زعمها وتصرفه وتصرف الشارح مثل النعامة وبيانه
انه لا وجه لقوله فان قيل اثبتم الاجماع بالاجماع الا البناء على كونه
الاجماع المصطلح وكذلك قوله في الجواب بصورة منه وكذلك السؤال
الاخر وجوابه ولفظ الشرح فان قيل على الدليلين مقتضاهما

من هذا

ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان عدم لا يقطع بخطيه مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعًا واجاب علماً صلبه تعميم الدعوى لا تخصيصها اي يدعى ان جمهورًا بعضي العادة يصح قولهم في لو اسقط بخطا مخالف كل اجماع مصطلح فلا اهل او كثروا فانه يقدم على القاطع فايراد السوال الاول وجوابه وايراد الثاني وجوابه ذلك كلها الا على تخصيص الدعوى وكذلك قول السعد لان العقلية لي وكذلك قول المصنف لنا الادلة السمعية وقول الشارح اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة ويلزم منه ان البرهان اخص من الدعوى اذ الباب لم يوضع لصورة عقلية بل لمدلول اجماع امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم قلوا ام كثروا فليلاحظ كل منهم ونطبق مفاصله كما بينهناك تظهر ما قلنا واذا حققت ما ذكرنا في هذا وما قبله لم يكن للدليلين حاصل لان الاول مجرد دعوى والثاني كذلك ايضًا ولم يتصور كما قدمناه وليس عند التام الا الدليل السمعي من حيث تواتر معنى فانه لا اشكال فيه للمحدث الباحث البصير بالاستدلال فقط فنثبت كون الاجماع حجة وتشهد على وقوعه ثم هو ان تكن حقا تكن احسن المنا ه والا فقد عشنا بها زمنا رغدًا ه **دقيقة** مضمون هذا الدليل نفي وقوع اجماع الامة على الضلالة اما اثبات وقوع اجتماعها على الهدى فلا لكنه لو وقع لم يكن ضلالة فيلزم انه هدى لعدم الواسطة ولا دليل على لزوم الوقوع في مطلب يكون دليله الاجماع فقط فليتامل **قوله** لو يرد المخالف الى قوله والظاهر انه حجة لم يذكر لهذه الحجة هنا وفي اجماع اهل المدينة وفي العام بعد التخصيص ومراده بالحجة دليل ظني مقصود على الظن وهذا اصطلاح سهل له غيرانا ننازعه في المعنى فنقول لانا نمنع

اذ تسمى كل ظن حجة لكنا نسالك عما سميته حجة هل اردت كلما اثار ظنا فهو حجة حتى يكون المعتبر حصول الظن من دون نظر في حصول امارته ام تريد ظنا خاصا هو ما اثاره الطريق الشرعي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس ان اردت الثاني فليس هذا منها لانه ليس باجماع ولا غيره من الادلة المذكورة وان اردت الدليل الشرعي كلما افاد ظن الحكم فيحتاج هذا الى تقرير وتحرير **قوله** في اجماع اهل المدينة لنا ان العادة الخ يلزم من هذا ان لا خصوصية للمدينة وانه للاجتماع بجميع الاوصاف المدعاة وقصر الحكم على وقت تحققها والصحابة لم يستمروا وقتهم كله كيف وقد خرج علي الى العراق بجمهورهم وساداتهم وكذلك ما زالوا في كل ثغر ثم هل اقامة احدهم في المدينة تارة وفي غيرها اخرى كعلي ومعاذ وابن مسعود وسعد وغيرهم يستوي في الاعتبار او عدم الاعتبار وعلى الجملة كلما تكلما عليه غاية النظر في تحققه في الخارج والا كانت فرضيات مجردة وهذه مسئلة لا ينبغي ان يلتفت اليها الثقات نظار ومناظر ولكن من باب رغبات من ينسب اليه ذلك عند من راى ان ذلك يهمه كما عليه الناس في غالب امرهم ونحن نعوذ بالله ان تكون المشاركة فيه اشراكا في العبادة **قوله** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة هذا ساقط حكايته عن الشيعة في حجية الاجماع والمشهور الذي لا يجهله الا مقلد في النقل لمن لا يصح تقليده ان الشيعة يقولون بحجية اجماع الامة وحجية اجماع اهل البيت فالرافضة لدخول المعصوم في الموضعين واما الزيدية فلا يقولون بالعصمة في الامام واشتراطها والنقل عنهم لاشتراط ذلك باطل ولكن يقولون باجماع الامة بمثل ادلة غيرهم وباجماع اهل البيت لاحاديث تواترت معنى ان اهل البيت والكتاب لا يفترقان حتى يردا عليه الحوض صلى الله عليه وآله وسلم

الاول فعزلوا

لكثرة طرقها فمنها عند من التزم الصحة مسلم والحاكم وابن حبان وغيرهم
عند غيرهم كاحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن ابي شيبه والموصلي
والدارمي وابي يعلا وغيرهم من حديث جماعة من الصحابة قد ذكرناهم
في العلم الشامخ ونقل البرزنجي انه بلغ به الى خمسة وعشرين صحابيا وتشهد
له حديث مثل اهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
اخرجه الحاكم والخطيب وابن جرير والطبراني والبزاز وكذلك اخرج الحاكم
حديث النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف
فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس ومن انصف علم ان
هذا الدليل اقوى من ادلة اجماع الامة بمراتب وشواهده لا تحصى
ولكن اهمال المصنف لدليلهم وكذلك غيره كالجواب عنه عرض لقوله الطرق
كيف تختلفون فيهما وهل يترك مثل هذا ويقول بحجية قول اهل المدينة مع
عدم تحققه كما قدمنا لانه عزي الى مالك ويطول المصنف فيه ذلك
التطويل بحدها عنه ان كنت ممن يعتبر ويعبد الله ولا يعبد الاسلاف
فان قلت يدفع التناقض في النقل ان يريد بالشيعة في اول الباب
الرافضة لان مذهبهم نفي حجية الاجماع عند التحقيق لان الحجية عندهم
انما هي في امامهم المعصوم وجوده وهذا ليس باجماع ويريد بالشيعة
في حجية اجماع اهل البيت الزيدية لانهم القائلون بذلك دون الرافضة كما
مضى من التحقيق قلت اراده المصنف لذلك يحتاج الى وحي او
تنزيل وهو وقبيلة ابعد عن معرفة اهل البيت ومذاهبهم في هذه وغيرها
والواقع يشهد لما قلناه عنهم ان ادى النقاب هذه كتب اهل السنة
هذه كتب المخالفين لهم بل قد ذكرناها هنا وفي العلم الشامخ ان جماعة
المتسمين اليوم بالسنية لا يعرفون غالب مذاهب العترة فضلا عن
اهل البيت ولقد كثر غلطهم في نقلهم عن الفريقين ومن اراد الله ان يعرف

سقط الاسمعان فيما ذكر صاحب
الكتاب في هذه المواضع

المذاهب من اهلها ولا تقبل شهادة المختلفين فانها من شهادة ذوي
الا هوا والاحن المردودة شرعا ولا اعظم مما اثارته التعصبات
وما على الناصح الكثير هذا **قوله** لا اسماعي الاجماع قد عرفت مما
حررناه ان هذا ليس بشرط لان الاحاديث انما دلت على عدم الاجتماع
على الضلالة فلا يخرج الحق عن ايديهم وذلك يصدق مع بقائه
في الواحد **قوله** فلا مدخل للتلاحق بعد الى ان كان للاحقين مدخل
فكيف يكونون بعض اهل الاجماع ولا يشترط فيهم ما يشترط في الاولين
هل هذا الا تحكم وان كان لا مدخل لهم فما يجب في التحكم اذ الاجماع
انما كان لبعض الامة لان المفروض ان الاول لما يتم فان قلت
قد تم لكن انقراضه شرط فقط فهذه دعوى مجردة لم يقم مدعيها
دليلا فقد تبين لك صحة قول من قال يؤدي الى عدم الاجماع اللهم
الا ان يلغو عدم اللاحق فيكون من الفرضيات المستبعدة مع بقاء
دعوى الشرطية مجردة **قوله** لا اجماع الا عن مستند معناه لا يجوز
ان يحكم كل واحد من اهل الاجماع جزافا وتخمينا من دون استناد الى
دليل او امارة وهذا صريح الشرح وبهذا قال السعد انه معترض
لجواز ان يوفقوا للصواب واذا وقع الاجماع كشف عن ذلك وجواز
الخطا قبل وقوع الاجماع لا يمنع والا لزم ان لا يجمعوا عن مستند
ظني اقول هذه المسئلة الفرضية باطلة بان معناها لو اجمعوا
على معصية في الحكم من كل منهم بغير دليل والتقول على الله بغير
علم ولا هدى ولا كتاب منير بل هذا الاجماع الفعلي على ان مدلول
قولهم في نفس الامر كما هو ونظيره ان يقول رجل لاهل الاجماع في
امراة يجهلونها هل يحل لي وطي هذه فيقولون نعم بلا رؤية بل
يحل له بلك المراة ويحكم بانها في نفس الامر زوجة او مملوكة فهل

الكلام بنحو هذا مما لا يغني من طلب ما نعني واما الاستناد الى الظن فصحيح
لكل فرد ثم بعد الاجماع نصير قطعية عند من زعم قطعية الاجماع
قوله اذا اجمع على قولين ايع المجيز مانع فلا دليل عليه والمانع مدع
والمفصل احدث قولا ثالثا فادعا الفرق المتضمن لتخطئة كل من الفريقين
فنقول للمانع ان اردت ان اهل القولين نصوا على منع الثالث فهو خلاف
وضع المسئلة وان اردت انه لزم من قولهم منع الثالث فلازم المذهب
ليس بمذهب فكيف يجعلون ما ليس بمذهب حجة قوله اتفاق
العصر قد علمت ان عمل جميع الناس على تقليد الموتى قال ابن
مسعود رضي الله عنه من كان مقتديا فليقتد بمن قد مات فان الحي لا يؤمن
عليه الفتنة وقد حققنا في مواضع ان معنى الاقتدا بالعالم انه دلاله
على الحكم الذي كلفنا به كالصلاة التي علمنا جملتها وتعذر علينا تفصيلها
الا من طريق ظني انه درجات التقليد وهذا القدر لا يفترق فيه الحي
والميت بل قد صح ان مسعود الميت وليت شعري اي فرق بين موت العالم
وغيبته حين تحضر الصلاة في كون قوله امارة على الحق فوقه في الجموع
ملغى ولا فرق بين الحي والميت وما ذكر من الحجة ثم اتفاق وبكر زد لك
مثلا المختلف حاله في الاعتداد به اذا تحقق ذلك تفرع عليه
امتناع الاجماع بعد موت بعض المختلفين اما اذا لم يمت بل رجع
فالصواب انه لا عبرة بالقول المرجوع عنه وهي المسئلة الاتية و
لها تفاريع ذكرناها في احد الكتاب فهو احضر لك نعم اماما
رايناه في تضاعيف كلام جماعة من الفقها من الفرق بين من له اتباع مقلدون
وميت ليس كذلك كالشافعي والليث مثلا وداود فمعتدون بخلاف
الشافعي دون داود ويقولون قد انقرض خلافه فلا نعتد بقوله ابدا
اي لا عامل بقوله بعد ذلك فلا ادري ما ذاك وكانه من تحسينات المتعصبين

الطرف

الطرف دون اهل الاستدلال ثم ذكر اهل الاستدلال استنادا الى ما
طرق خلدهم قبل معرفة الاستدلال وصار مسلما فلم ينظر وافيه
بعد ونظائر ذلك كثيرة جدا فلما تجد ناظرا لنفسه الا وقد دخل
عليه ذلك قوله والماضي ظاهر الدخول الا ان تقول فالت الامة
او لم يتحقق الامة فيصدق على من قد تحقق الوجود ولا دليل
على اعتبار وصف الحضور كاملا قوله المختار امتناع ارتداد الامة
ثمرة المسئلة ان الدليل السمعي يمنع اجتماع الوصفين وهو وصف
كونهم امة ووصف اجتماعهم على الضلالة فلا يجتمع الوصفان في
وقت واحد لكنه يتصور ارتدادهم بدون ذلك بان يرتدوا في
وقت واحد فيكونون في الوقت الاول امة محمد المسلمين وفي الوقت
الثاني امة محمد المجتمعين على مباشرة الامر الذي يحكم على من اتصف به
الكفر وفي الوقت الثالث المرتدين الذين اسم عنهم وصف كونهم امة
محمد وثبت لهم وصف الاتصاف بالضلالة والكفر ولهذا نظير
الى ما حققناه في اسم الفاعل لكن لا يصدق ذلك على ما اخترنا من الاعتداد
بالميت فلم يجمع الامة على الضلالة اذ قد مات بعضهم فلا يمنع
السمعي من ارتداد الباقين اما لو ارتدوا متفرقين لم يلزم ما ذكر
مطلقا حيث يجد الاخر مسلما ونعني ان يعتبر في هذه المسئلة كل
مسلم اذ لا يشترط في الاسلام معرفة الكتاب والسنة ولا العدالة
وهذه من فرضيا تهم وقد امننا الله وله الحمد من ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وغير ذلك فنحو هذه
المسئلة من مطالب من شغله ما لا يعنيه عما يعنيه قوله انكار حكم
الاجماع ايه حقق شارحه وشارحه ان انكار نحو العبادات الخمس متفق
عليه انه يكفر اما الخلاف في غيره فعلى مذهبين واقوال فمنها نظر

اخر سبق لنا نظيره على وقوع الاجماع وذلك ان يقال انما استنادنا في تكفير
منكر نحو الخمسة لكونه منكرا لضروري من الدين فان ذلك مستقل بهذا
الحكم وان لم يخطر بالنا هل اجمع عليه ام لا ولو لم يعلم من ضروري
الدين لمنعنا كفره **قوله** ولعدم الجبائي والدنبويه قولان آخر بيوته
البحث لا انقال فيها هدى ولا ضلال لراي يعني ما يعقبهما الثواب و
العقاب فلا نسلم شمول الدليل السمعي لهما الا نرى ان اجماعهم على
الهدى مدح وعلى الضلال ذم واجماعهم على شرب الماء البارد لا
يستحقون به مدحا ولا ضده على ضده وكذلك لو راعوا المصلحة
الدنيوية واجتمعوا على السعي بربح او اهملوها فاجتمعوا على السعي بخسر
او بلا ربح لم يمدحوا ولم يذموا وقد زعم الزمخشري في تفسير
قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون ان اخذ حقه
محق فيمدح وهو من هذه النفس فانه انما يمدح على ما لا احد طرفيه
منه على مستوى الطرفين وقد بيناه في الاتحاف لطلبة الكشاف
قوله ويشترك الكتاب والسنة والاجماع لانه مفتقر الى سبق علم ذلك
قال الشارح حاصله ان العلم بالصدق ضروري يحصل
بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن لمن تب اقول في الكلام
نوع التباس فان سبق العلم باستناد الخبر الى الحس وكون عدد المخبرين
لا يتواطى مثلهم على الكذب لا بد منه والا فلا يشترط ذلك وهو
مشترط اتفاقا وكون العلم عاديا لا ينافي ذلك بل لا نسلم العادة
الا مع تقدم الشرط والا لكان استدلاليا قطعا لا عاديا غايته انه
لا يلزم العلم بالعلم الحاصل كما في علمك بعلمك بوجودك واما صورة بالمعلوم
ترتيب المقدمات فليست بشرط لانها من خاصة الاستدلال وبيان
التلازم الثابت في نفس الامر واما هذا فلا بد لازم في نفس الامر و

الظاهر

الظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة عائد الى اللفظ والتسمية فقط
قوله قلنا معارض بمثله اي لو لم يكن ضروريا لما علم ضرورة و
قد وجدنا العلم بها بلا اكتساب هكذا ينبغي ان يشرح كلامه لا
ما في العضد والتحقيق في المسئلة ان الضروري ينقسم الى ما لا
يحصل عن سبب وهو الفطري والى خلافه والتواتري من الاخير
فتنوع الخلاف فيه **قوله** والصحيح تخلف نقال العادي
لا يتخلف وقد قال بذلك المصنف فيما ياتي ان كل عدد افاد خبرهم
علما اوجب اطراده وحاصله ان الله اجرى العادة بخلق العلم
عند خبر مخصوص فيجوز تخلفه واختلافه مناقض لمعنى العادي
واما قوله باختلاف قرائن التعريف الخ فلحسن عن المتواتر لكن من
خواص المختلف بالقرائن مع انا نطرده كذلك فما حصل عنده العلم
فلا بد ان يحصل عند مثله فان المقتضي لا بد ان يحصل عنده
المقتضى الا لمانع ولا نقض قولنا لانه عام المقتضي وقد خلط
المصنف والشارح في كثير من كلامهما احد الامرين بالاخر اعني
خواص المتواتر وخواص المختلف بالقرائن فتامل ذلك **قوله**
والشيعة المعصوم دفعا للكذب احسن محمل لهذه النقل
انه استقال ذهني من هنا الى الاجماع فهو اهون من الحمل على الكذب
لان هذا لا تقوله الشيعة لا انكار ان حاصله موافقة التميمية
لانه نفي للعلم التواتري كما ان قولهم في الاجماع نفي للاجماع وهل
بعض المعصوم كلا يخفى لعمري لقد هتك نفسه من نسب هذا
الى العقلاء اليهود والنصارى فضلا عن المسلمين وكيف لا يقدح
هذا النقل فيمن قاله في غير هذا الموضع وذكر في شرح التهذيب من
اصول الامامية ان القائل بهذا الشرط ابن الراوندي ولم يرد

عين من مسلم او لا كافر وابن الراوندي زنديق يتكلم للتلبيس لا للشبهة
وكان ابن الحاجب راى القول وعزى عنه القايل قصر فى الشبهة
ولها نظاير نظير قولهم المعتزلة تنكر عذاب القبر ولا ينكره معتزلي
انما ينكره ضرار وهو يوافق الاشاعرة فى الجبر والرؤية بحاسة سادسة
وكذلك تشبثهم لبعضهم انكار وجود الجن ولا يصح ينكره مسلم
انما ينكره بعض الكفار الذين لا يدينون بدين الانبيا عليهم الصلاة
والسلام **قوله** فى الشرح واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخا
فسر السعد التضمن بمعنى انه لا يحصل العلم منها بانفرادها و
انما يسمع افراد خبر الوقايع فيحصل منها قدر مشترك وهو المعلوم
المتواتر فان اراد الشارح هذا فهو من توضيح الواضح وان اراد
بلا تتضمن لا تدل اى لا ينتقل الذهن من الواقعة المفردة الى السخاوة
الى الشجاعة فممنوع اذ نظير اجنبية عن المخبر عنه ح وظاهر عبارة
الشرح هذا بدليل قوله بعد لا لان احدها صادق قطعا يعني فى
نفس الامر على ما هو ظاهر عبارته وهذا اوضح فى كونها اجنبية
ولكن كيف يكذب كلها وقد افاد العلم بالقدر المشترك مواقعها
لما يتضمن الشجاعة والحاصل ان القدر المشترك هو وقوع
الاعطا فى الجملة قطعا وهذه صغرى وكل عطا كذلك لا يكون
الا عن سجية السخا ولا يضر احتمال كل واقعة على انفرادها
عرضا عن السخا لان المجموع لا يحتمل ذلك بالضرورة اذ ذلك
فرض المسئلة وحمل السعد عدم صدقها على عدم افادتها العلم
وهو توضيح الواضح ايضا وقول الشارح بل بالعادة يدل على ان مراده
ما ذكرنا كانه قال العلم مستند الى العادة لا الى الاحاد فهو نظير
ما قالوه ان الدال على صدق النبي هو العادة ولا تلازم بين المعجزة

والصدق

و الصدق وكذلك كلامهم فى كل عادي ونحن نقول ان اردتم
انه لا تلازم ذاتيه فصحيح ولا يضر فيه وان اردتم انه لم يخلق لنا
علم بان الشمس مثلا تطلع غدا ما لم يكن امر لم يكن فى الماضي فهذا
الغا للتلازم العادي بل نقول بين الوقت المخصوص وطلوع
الشمس وبين لصوق النار والقطن والاحراق تلازم بحكم
المختار تعالى اى لا بد ان يقع فى مستقبل الا مر ما لم يكن امر لم يكن
قبل دلنا على ذلك حصول العلم لانه يتعلق بالشي على حقيقته
وقد مر لهذا ذكر ونظيره ما ظهر من قول الشارح انه لا يجب صدق
بعض الجملة قول من قال لا يعلم اسلام احد لتجويز عدمه فى كل
فرد فرد فنقول لم عندنا علم بالصدق فى الجملة ولا يصدق ذلك
الا بصدقه فى البعض لان الجملة من حيث هي لا تتصف بما لم يتصف به
الافراد كلها او بعضها فلو لم يكن النار محرقة فى الخارج لما صح وصف
مطلق النار بالاحراق ويجوز لك **قوله** وفي الاحد ويطرد يحتمل
انه اراد بالعلم الراجح والا فلا يعقل **قوله** لكانه عاديا كانه
استقرا الاسباب التي يحصل معها العلم فانحصر عنده فى العادي
وليس ذلك بقاطع وكان التجربيات الناقصة يحصل عندها
الظن لا تمنع حصول العلم فى بعض الاحوال لكنه ان كان لضم القراين
كان من المحفوف بالقراين وان كان بدونها فليست بناقصة وهذا
لغير احد لا له ومرجع الكلام الى منع اللازم وما ذكر سند واما
الدليلان الاخران فجوابهما المنع ايضا للازم فى الاول والالتزام
له فى الثاني وهو عين جواب المصنف فيهما عند قولهما دليلكم تاباه
لكن فى الاول لا ان التناقض فى نفسه محال فيستحيل العلم به لان
العلم تابع للواقع والمحال لا يقع واما ما ذكره الشارح من الاحالة

على العاده فليس بصحيح لكن جرت له عشله العاده وكلامه يحتمل انه
اراد لا يتفق خبر التعصب وعليه حمله السعد ومنعه وهو ظاهر ويحتمل
ان مراده لا يخلق الله العلم بوقوع التعصب عاده ولا معنى له كما
حققناه لكن يجوز ان يحمل كلامه لعادته مع العاده **قوله** قالوا ولا تقف
هذا عام مخصوص بما لا يحصى من الادله الموجبه العمل بالظن واما
قوله المتبع الاجماع فليس بصحيح لان الاجماع انما دل على جواز العمل
بصوره خبر الواحد وقد وافق الخصم عليه ثم افترقنا فقلنا يلزم
من هذا تخصيص ولا تقف وقال الخصم بل احمع بين الايه والاجماع
باقتحام دعوى حصول العلم بخبر الواحد فان اراد المصنف المال
الاجماع لزم ان يقول في كل حكم المتبع فيه دليل العقلي القطعي الذي انتهت
اليه الادله الشرعيه حيث قلنا هو ظني يجب العمل به بدلاله الاجماع بدلاله
لا تجتمع امتي لدلاله صدق المخبر لدلاله تصديق مصدقه بالمعجزه
المترتبه على انه لا يصدق الكاذب لعلمه بقبحه وغناه عنه فلا حاجه
له فلا يفعله لان الفاعل لا يفعل الا الحامل بدليل الوجدان وهو
ضروري اذ هو علم انسان آني **قوله** كما يحتمل انه ما سمعه انما يعقل
المسئله اذا فرضت مع العلم بعدم ما ذكر واما قوله او صغيره فغلط
لان التبليغ عسع فيه جوازه لك لان سكوته عن قول القائل مثلا هذا
حرام تقريرله بمنزله قوله صدق هو حرام فيكون كذبا وقد مضى
للمصنف حكايه الاجماع على ذلك **قوله** او كان الامران شايعين
من اعجب ما هنا مثال الاذان والاقامه يصاح بهما في كل يوم وليله
خمس مرات في اوقات الاقبال على ما هناك له وشرعيه متابعه المؤذن
وطراوه الاسلام ومحافظه السلف على دقائق الخير وافنا لهم على
حفظ ما حولهم لسلع الشاهد للغائب ثم لم ينقل شيوع الامرين بل ولا

بغل

نقل شيوع الخلاف فيهما في الصحابه ولا في التابعين فيما علمنا ولو كان
لنقل كما نقلت مسائل الخلاف ولكنه لم ينقل ثم وجدنا احاديث ثابته
لو عملنا بها جميعا لفعلنا الاشنه كما في التشهد وصلاه الخوف ونحو ذلك
ولكن اكب الفقها على الترجيح كانهم ذهبوا الى انه لما لم يشع من
الامران بل ولا الخلاف في الصحابه والتابعين علم او ظن ان الواقع
احدهما فتعين الترجيح وبعد ذلك فهي من عجايب الوافعات وكان
من الحكمه في اي ربنا انه عجزنا في الواضحات والصوره المذكوره
خليقه بان يقال فيها خرق عادة العادات فتاملها فهي من الغرايب
قوله خلافا للجبائي هذا النقل عنه صحيح فان المشهور عنه في كتب
الاصول وعلوم الحديث وفي كتب المعتزله في الاصوليين انه لا يكتفي في
العمل بخبر الواحد الفرد بل لا بد من اثنين كالشهاده وكان هذا
الغلط جاء من مغالطه الاشتراك لان الواحد يراد به الفرد كما هو وضعه
ويريد الاصوليون ما لم يبلغ التواتر نعم نقل ذلك عن بعض
بغدادية المعتزله وعن بعض الاماميه كما في مقدمه البحر والذي
في المهذب وشرحه من كتب الاماميه عزوا القول بعدم الوقوع الى
السيد المرتضى وحده فدل على انه يجوزه عقلا ولم يجد المنع عقلا
عن احد منهم وقد بطلان من هذا بطلان تعميم انكار الوقوع
لجميع الرافضه في المسئله الاتيه **قوله** كالتعبد بالمفتي والشهاده
اما الشهاده فما اراد الجبائي الا مساواه المخبر بها ولكن المصنف
غالط في مذهبه كما ذكرنا واما المفتي فلا يصح القياس عليه لانه امر
ضروري للمقلد يعتقد ضرورته اذ لم يبق له طريق الى ما كلف
به سواه كما قد حققناه في مواضع بخلاف المجتهد المختار فانه انما
يتبع الدليل والنزاع هنا في خبر الفرد هذا هو المراد فلينا مل

هو الذي جا عليه المولف في المنار

فقال لا دلاله في العرو بعدم الوقوع على انه فالمه يجوز عقلا بل هو مسكوت عنه منقول

ولذا لا ترى الكثير من الاصوليين يدخلون مسئلة المفتي والشهاده
في هذا البحث انما ذلك من تكلفات البعض تبعا **قوله** بخبر العدل
بخبر الواحد تعني بسبب في المسئلة الاولى الجواز فهل وقع لا ادري ما
ذا زعم المانع في عمله بالشريعه فان زعم انه يعمل بالمتواتر وانه يجد من ذلك
ما يكفي بالقيام بالتكاليف فلا يدعي هذا عاقل وان كان يطرح ما
لم يتواتر فيه التواتر فهو اطراح للشريعه وليس ذلك من اخلاق حملة
العلم والاتقيا ولا ينبغي ان يحمل هذا النقل على ظاهره ويحتمل انه
فيه شاهدا ان يمنعوا خبر الفرد كما قال الجبائي فيغلط عليهم من
الانتقال من اصطلاح الى اصطلاح كما مر انفا او غير ذلك من المحامل
التي هي اهون من حمل العقلا بل هو من اعلام الفقها كابن داود على ما
ذكر وعلى الجمله فالنقل عليه لما ذكر ومشاعر لتقليد الاخر الاول ونظائره
لا تحصى وهل اعجب من شيوع انكار المعتزله للجن ولعذاب القبر
من ظهر انى المجبره فلا تغتر وكذلك الاستدلال للخصم ليس بنقل
بحث بل كثيرا ما يستنبط الخصم لخصمه ادلة لم يخرجه من اصوله
فيقع الغلط لغلطه في الاصول وقد صرح الرازي في نهاية العقول
انه يفعل ذلك **واعلم** ان نقل المذاهب في هذه المسئله
مختلط واحسن نقل ما في منهاج البيضاوي وان ترك عزو بعضها
وقد تتبعنا النقول اصلا وعزوا فحصلنا على مذاهب **الاول**
المانعون للجواز عزي ذلك الى القاساني وابن داود وبغداديه المعتزله
وفي هذا العزو الاشكال الذي قدمنا **الثاني** يجوز ومنع من وقوعه
دليل عقلي فعلى هذا يكون الجواز بمعنى عدم الاستحاله والمنع لامر
خارجي **الثالث** منع الوقوع دليل شرعي وهذان لم يخص عزوهما
الرابع لم يرد به الشرع وهذا قول المرتضى **الخامس** دل على وقوعه

الشرع

الشرع فقط وهو قول الجمهور **السادس** دل على وقوعه العقل
والسمع وهو قول احمد والقفال وابن سريج وابي الحسين وابي
عبد الله البصري وقد اوهم المصنف ومن تبعه ان غير ابي الحسين
ممن ذكر معه يقول عقلا فقط وصرح به الامام المهدي تبعا لابن
الحاجب حيث قال عنهم بالعقل فقط وصرح البيضاوي عن غير
احمد من المذكورين بانهم يقولون عقلا وشرعا وقد سمعت ان
احمد يقول خبر الواحد يفيد العلم وسيجي وكيف لا يقول وقع
شرعا ثم ان ابن الحاجب طوى ذكر ابي الحسين في حكاية المذهب
استغنا بذكره عند الاستدلال فترتب على العضد وظن ان ابن
الحاجب خالف اصطلاحه في هذا الكتاب وان المراد بالبصري
ابو الحسين وصرح السعد بذلك جزما للشرح وليس الامر كذلك
لاتحاد مذهبهما فيبقى كلام المصنف على ظاهره وقول السعد ان
القائل بوجوب العمل به عقلا يوجب العمل به شرعا فقد يوافقه
ما دي الراي ولكن ليس بلازم لان التلازم بين العقل والشرع انما
هو في القضايا الصرفه كشكر المنعم وقبح الكذب لا في المشروط
كذبح البهائم لكن المجبره لا يعرفون اصولهم فضلا عن مثل
هذه الدقيقه **قوله** فقد انكر ابو بكر الخ تعالى ليس هذا الاحتجاج
في محل النزاع لانه لم يخرج الخبر بضم محمد بن مسلمه عن الاحاد فان
الكلام فيما لم ينته الى التواتر لا في الفرد وكل من قال بحجية ما لم ينته
الى التواتر قال بحجيه الفرد الا الجبائي وحده **قوله** واستدل لطوائف
بظواهر يعني في المسئله اصولهم عليهم كما بينه الشارح وقد سلف لنا
الاعتراض على اشتراطهم العلم عند **قوله** في اخر الاجماع ولا تخرج
ذلك عن الاحاد فراجعه مع انها ظواهر منضم الى ظواهر لا تحصى كالوقايع

اي اصول المعتزله مسئوله

المعمول بها بالاحاد فيفيد المجموع القطع فالاستدلال بالظواهر
تام على احد الوجهين اعني افاده المجموع القطع او الاستغنى بالظن لان
غاسه مقدمه لحكم ظنى **قوله** ابو الحسين حاصل استدلال ابي
الحسين انه يحسن ذم من لم يدفع الضرر المظنون مع القدره عليه
وحسن الذم معلوم وهو خاصه الواجب قال الغزالي في المعيار
لو قيل الاسد خلفك ان لم تهرب اكلك فقلت لا يجب الهرب حتى اعلم
وانا لا اعلم بمجرد قولك ولا يجب على طلب العلم بالالتفات ونحوه
كذلك فهذا من الحماقه والسحق واستحقاقه للذم مكان هذا معنى
كلامه والحق ما شهدت به الاعداء لانه في غير موطن الكفاح يحكم
بحسب الفطره والمراد بالمثال تقرير الكليات فقول المصنف مبنى على
التحسين قلنا قد مر ان طلوع شمس **قوله** سلمنا لكنه لا يجب
في العقليات بالاولى قلنا لا نذم على غير واجب **قوله** ولا نسلم في
الشرعيات قلنا وجب فيها من حيث انها متضمنه دفع ضرر فيني داخله في
الكليه ولست انص بقياس **فايده** كثيرا ما يقولون في مثل هذا
قياس الشاهد على الغايب وربما اكثر من الفضلا يشنعون بهذه
الكلمه وهي مغالطه واضحه فان الكليات اعم من شاهد وغايب فقولنا
مثلا الضرر العاري عن نفع ودفع واستحقاق يذم فاعله يكون
الاعتراض عليه بما ذكر كالاعتراض على من قال الابيض يضاد الاسود
فعترض عليه بقولك اما عندك ففي مكه فنعم ولا نسلم ذلك في الشام
ومثل ذلك قولنا ايجاد الفعل يدل على القدره واحكامه يدل على
العلم ويلزم من غالط بذلك ان لا يستدل على الله تعالى لان طريق
الاستدلال عليه باثاره ومن ما ذكرنا **قوله** لو لم يجب لخلت وقايع
تقرير هذا الدليل بان الله تعالى كلفنا بتفاصيل الشريعه ونظرنا فيما

نضب

نضب لنا من الادله العقليه والنقليه التي تفيد العلم فوجدناه في غايه
القله بالنسبه الى كثره المطالب التكليفيه التفصيليه والتي تفيد
العلم مدلولها في الاكثر الاغلب جمل كجمل الصلاه والزكوه والحج
وغير ذلك من العبادات المحضه والمعامله فلو طرحنا الاحاد والذي
هو معظم الادله الظنيه قوه وكثره ومبين المجملات لزمنا اطراح تفاصيل
الشريعه وهو بعينه اطراح المعلوم من جملها اذ لا يمكن العمل الا
بالتفصيل فلو لم نعمل بما يفيد الظن كخبر الاحاد والظواهر والقياس
لزمنا القول بتكليف ما لا يطاق بل ما لا نعلم اذ طلب منا امر مفصلا
ولم يجعل لنا اليه طريقا بل تتبعنا افراد ما وقع من العمل بالظنيات منه
صلى الله عليه وسلم واستمر عليه عهد ورثته وواسطه الامانه بيننا و
بينه وكذا هو امر مستقر مستمر بلا نكير ولا يجوز تواتر غلط مثلهم
وربما فقرنا في امر متحد الحاصل والمعنى فظاهر هذا السلوك الدليل
المذكور اولا وكل منهما مفيد للقطع وهذا التقرير غير ما زعم ابو
الحسين لان ما ذكرناه مترتب على وقوع الوقايع في الشرعيات
وما ذكره ليس كذلك بل ادعى ان ما علم جملته كفى في تفصيله الظن
وقد قررناه فيما مضى بانه يلزم ذم المخل به وهو خاصه الوجوب
الذي ذكرناه من الدليلين اجلى وبعضها يعضد البعض ويكون العمل
بالمظنون من اوضح المسالك وكيف لا وبما قام الدين بذلك وا
استدلال ابن الحاجب بمجرد ارساله صلى الله عليه وسلم فيعترض بانه من
الخبر المحتف بالقراين ولذا لو استثبت المرسل اليه لم ينكر عليه لكشفه
عن عدم تكامل شروط افاده العلم هذا وقد ظهر لك ان
قوله سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع التزام
لاطراح الشريعه فما دليله الاحاد او مطلق الظني لاتحاد الكلام

فبه مع قوة خبر الاحاد وقد الزم مع ذلك ان يرجع الى الاصل ويحكم
بنفي الحكم ونزعم انه مدرك شرعي ويكون حاصله اطراح الشريعة بمدرك
شرعي الاماد لمله يقتضي هذا وقد منع اللازم ثم كرّ الى منع اللزوم
كما ترى وهو معيب في الجدل لانه منع بعد التسليم وكان قياسه يمنع
اللزوم لان الخلو مدرك شرعي سلمنا لكنا نلتزم اللازم عاشرها تكليف ما لا
يعلم قوله رد لمنع الشارح معناه ان اللازم من خلو وقايع قد كلفنا
بها كتفاصيل الصلاة والزكوة ونحو ذلك والحال انه لا دليل عليها هو ان
نكلفنا بما لا دليل عليه غير ممتنع عندنا معشر المجيبين لكنه يقال قد مضى لهم
الموافقة على عدم جواز التكليف بما لا يعلم الا ان يقال قد كان قائل
منهم فكانهم اووا اليه هنا وان لم يقبح عندهم من الرب الحكيم
اي قبح فما حال العبد المسكين اذا احتاج الى مثل هذا او خلق
فيه بغير اختياره قوله كالكافر عند المكفر ليس هذا الاطلاق
بشديد بل بعض المكفرين يجعله كالمسلم وانما الحكم الكافر عند
المكفر في الاخرة ط دعا الخوارزمي والامام يحيى بن حمزة الاجماع
ان حكمهم حكم المسلمين في المعاملة الدنياوية قوله كفسق
الخوارج اعلم ان الخوارج اسم لمن خرج عن طاعة من تجب
طاعته ونازعه ما امره اليه وقد اتفقوا على وجوب طاعة
الامام العدل الذي لا طعن في خلافته واختلفوا في وجوب طاعة
المتغلب وهو من اغتصب مقعد الخلافة بغير اهلية او فسق فسقا
عارضا او يكون فقال الجمهور بوجوب طاعته والى ذلك من احترنا
عن ابائه خروجه على من اعتقد بطلان خلافته باحد هذه الامرين
فاولهم طلحة والزبير وام المومنين رضي الله عنهم ولكن كانت شبهتهم
واهيه لوضوح امر امامهم وانفراده بسطوع ما يوجب طاعته

وانما كانوا

وانما كانوا بلوى لمن تحت درجتهم الرفيعة كما قال عمار رضي الله عنه و
الله انها لزوجة نبيكم في الدنيا والاخرة ولكن الله ابتلاكم بها لينظر
اياه تطيعون ام هي بل اخرج الطبراني وابن ابي شيبة يخرج قوم
هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة قائدهم في الجنة فان اصحاب
تلك الوقعة هم الذين تصدق عليهم وما الطف اعادة الظاهر
هنا حتى نعم طلحة والزبير لان الثلاثة كل منهم قائد وان كانت
لعايشة وجه مخصوص عند الناس ثم معوية وهو باغ بالاجماع ثم
مفتاح الملك العضوض كما اقتضاه الحديث النبوي وامره واضح ثم
الحرورية وامرهم واضح ثم الحسين السبط رضي الله عنه خرج على
يزيد المزيد وامره ازكى من ان يذكر وقد لزم من اوجب طاعة المتغلب
تسميته خارجيا صانه الله تعالى وجبن منهم من في قلبه لمحة من الايمان
وفي وجهه مسحة من الحيا وتجلد بعضهم صيانة لقاعدة المذهب
وقال ما قتل الا بسيف جده يحكى هذا عن ابن العربي المالكي والله اعلم
بصحة ذلك فانه غير جدير الا ان التمذهب قد فعل اكثر من ذلك
ونحو قول الذهبي في مختصر تاريخ الاسلام لم انف من البيعة ليزيد
اي الاحامل له الا الانفة لا الحامل الديني لان يزيد خليفة بنص الخليفة
وهذا لعمري كلا لنصح حقا غير انهم جروا على سنن التفريع وقد
اخبرك هذا التفريع كيف حال اصله وقد لزم من قال بهذه القاعدة
معنى ما قال ابن العربي والراضي بالشيء كفاعله كما هو نص الحديث النبوي
ثم بقية الصحابة المقتولين في الجمل مع ام العسكر رضي الله عنهم و
كل من تخاكموا ثم ابن الزبير واتفق عليه جمهور من اهل الاسلام
وصلحاء التابعين لبعد ما بينه وبين المروانية الارجاس ثم زيد بن علي بن
الحسين بن علي رضي الله عنهم ثم من نحا نحوه من يومه الى يومنا هذا

واعتقد فعله واجبا وعمل عليه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وشيعتهم
بهذا الاعتبار يسمون زيدية لا كقولنا شافعية ومالكية ومذاهبهم
في الفقه مختلفة وليس لهم جمع في الفقه بخصوصه وبهذا يظهر جهل من
يقول ليسوا على مذهبه ويجعل ذلك نقايصهم كلا انهم المتبوعون من
اهل البيت وذلك يقع عند الناظر اذا حققت هذا علمت من قاعدة
المصنف ومن وافقه في امامة المتغلب ثم تفريع تفسيق الخارج لزوم
تفسيق جميع من ذكر لان هذا حكم مرتب على الوصف اعني مطلق الخروج
واما ما زاده الشارح من استباحة الاموال الخ فهي ذنوب بحسبها
غير داخلة في الخروج وان فعلت تفريعا عليه اذ من خرج عن الطاعة
ولم يفعل تلك الافعال خارج وبعض ما جرى اشد من بعض فنعني ان
نعين محل الجريمة من قتل وغيره ومن فعل قلبا وجارحة واما قتلة
عثمان رضي الله عنه فالمباشر للقتل فسقه بلا ريب لقتلهم المسلم المعصوم
فضلا عن امام المسلمين ولا شبهة لهم في القتل ولا نعلم احدا
قال بقول بل انتهى ولا كراهة لو تعينوا لعمر بعض المعتزلة
متردد في فسقهم لشكه في المخطي وهو من شك منهم في المخطي في حرب
الامام علي رضي الله عنه وحرب الباغي معوية والاول الخلاف والثاني
عمرو بن عبيد وهو شيخه الذي اختص به وعرو واما الخلاف فقول
عثمان وقتلته عملا بالاصل وهذا شي لا سطر فيه في علم الزوايد لوضوح
بطلانه بعينه والذي في السير ان المباشر لقتل عثمان رضي الله عنه
اسان وليس محمد بن ابي بكر رضي الله عنه منهم واما سائر المتالبين على
عثمان فانما طلبوا منه رفع ما نقموا عليه وان يدع لهم امرتهم وشكوا
ذلك الى الصحابة واعتزلت سادات الصحابة واختلفت اراهم وراى
عثمان وطال الامر وكثر اللجاج والالحاح والتالب من غوغاء

الناس وعزلهم

الناس وعزلهم على حسب حالهم ومقاصدهم ولو بلغ حالهم
الى حال البغاة الذين يجب دفعهم لما اجمعت الصحابة مع توفرهم
على الاخلال بهذا الواجب لعظيم وحسن الظن بهم اولى من ازرا
من تكلم في هذا الشان وهذا مقتضى ما قال بعض السلف وقد
سئل عن عثمان والصحابة فقال والله انه لمظلوم وانهم لمعذورون
وساق القصة فاذا المتالبون مقتولوا الشهادة ولا وجه لردهم
ويا عجباه ممن يقول هذا ويقبل شهادة من حارب امير المومنين عليا
رضي الله عنه وقد خبط الناس في قضية عثمان خبط عشوى واولى من
عشى عن سوا السبيل من نقم على امير المومنين انهم في جنده
كانهم اراد واحسن ان يقتلهم عن اخرهم ولو حكم ادنى مميز من
الناقمين لقال يدعي الوارث ويأتي بالبينة واقضي بينهم بكتاب الله
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فالمسئلة عمياء صماء اولها الى
اخرها وقد استوى فيها فهما واسا وسمعنا الذكي والغبي والمتورع
والمجتري قوله لانه يودي الى التفسيق بواجب بفاعل الواجب ما ادى
اليه الدليل وهو اما جر لعب الشطرنج وشرب النبيذ والمفسق
لم يفسق بذلك بل بمباشرة لعب الشطرنج وشرب النبيذ وذلك لا يجب
بحال واما تاويله بانه اراد مبنى على الواجب كما ذكر السعد فجوابه
انه لا يمنع اللازم ح فليتامل قوله والجاب الشافعي الخ قال الشارح
ولذلك قال احد شارب الخمر واقبل شهادته فقال هما حكمان نشآ عن
امر واحد فكيف فرق بينهما وهو كما قال امير المومنين علي رضي الله عنه في
ابن حموية ولا يوجهون عليه صاعا من ما على ان ايجاب الحد على من اعتقد
الحل محل تامل لان الفارق المشترك ليس الا دليله هو ما يوجب العمل بها و
الوضوح كالملغى للبهم الا انه زعم الشافعي ومن وافقه ان مخالفة

يحتاج الى

ان مخالفة الواضح تقصير في النظر وتقصير القائل عن تامل عن بلوغ حد
التكليف من النظر فلا يصدق عليه انه اجتهد بالفعل في تلك
الحادثة وهو شيء يقبله السامع لكنه مع ذلك فيه خوض لا ينسد
والاقتصار على بعض المسائل تحكم اذ الوضوح غير محدود بحد يعرف
عنده المتناظران وكذلك الناظر ثم المناظر لا يقال نقاد الادلة
كالصيارفة يميزون بعقولهم ما يصعب التعبير عنه استفت قلبك
وان افتاك المفتون لانا نقول ان تم شيء من هذا ففيما بين العبد وربه
ولا يمكن تعديه الى الغير لانه يكون مجرد دعوى ولا يعطى الناس
بدعاويهم **قوله** رجحان ضبطه هكذا اطلاق الاصوليين و
حاصل كلام المحدثين والحق هنا معهم ان لا يكثر السهو والغلط
الى حد يمنع ظن الصدق وليس بمحدود الا بذلك ووجهه اوضح من
ان يشرح **قوله** وقد اضطرب في الكبائر فقد اشبعنا القول فيها
في الارواح بحثا فيما قالوه وتتبعا لما ورد وبلغنا بها من غير
حصر سبعا وثلاثين واستغنينا هنا بالاحالة اليها لغرض الاختصار
قوله مجهول الحال تحقيق مذهب ابي حنيفة فان الشايع ان
الاسلام يكفي ما لم يجرح فيحتاج ح الى التعديل وذلك في الشهادة
والرواية والذي في التنقيح وشرحه التوضيح ومشى عليه في التلويح
وكذلك في بعض كتب فقه الحنفية ان العدالة امر زائد على مجرد
الاسلام وهي الاستقامة حتى قال السعد في التلويح كان يغني عن
اشتراط الاسلام قولنا محافظة دينية يعني حد ابن الحاجب
للعدالة فاشعر بان مذهبهم كغيرهم ولفظ المنار العدالة الاستقامة
والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق
الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت

عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
انتهى **قوله** وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه يقال الذي
يخل بالمقتضي هو ظن المانع لا عدم ظنه والعجب من موافقة الشرح
وشرحه والسكوت على هذا ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهذه
استدلالات العلماء والعقلاء اذا تم المقتضي لا يتوقفون الى ان
يظنوا عدم المانع بل يكفيهم ان لا يظهر المانع وسائر افرادهم
بما ذكرنا ومناقضتهم لما هنا في بحث البيان وفي بحث الاعتراضات
وننبه عليه **قوله** فاذا انتفى انتفى هذا ممنوع اذ مطلق السبب
لا ينتفي بانتفاء سبب خاص واما دعوى انه لا يسوغ الا بالخبرة او
التزكية فمبني على اشتراط ظن العدم **قوله** في الشرح واعلم ان
هذا مبني الخ اما اذا صح ان خلاف ابي حنيفة في ما [illegible] العدالة لا
في اصلها بل هل الظاهر في المسلم العدالة حتى يجرح فهو يقول العدالة
غير طارية لانها لازم من لوازم الاسلام فهي ثابتة بثبوته ويعني
انما اراد بالمجهول المجهول بحاله بعد الاسلام وينبغي ان يكون اطلاق
المجهول عنده فيه تساهل لانه مناقض لقولنا الظاهر في
المسلم العدالة فالمسلم منقسم الى عدل ومجروح فقط والنزاع
على هذا انما هو ما الظاهر في مطلق المسلم فنحن نمنع الظاهر
لانه ليس بلازم ان من اتى بشيء مما ينبغي كالاسلام ان ياتي بكل ما ينبغي
لا عقلا ولا عادة ولا شرعا اذ يصح بالاجماع اسلام الكافر وان
لم يعزم على التوبة من كل ذنب ولو ادعى عليه رجل عقيب اسلامه
انه ماطله حقه من قبل اسلامه لم يحكم بظهور سقوط الحق
او عدم الاسلام على البدل واما الغلبة فهي لا تنكر من اوضح الادلة
لكثرة المجروح وقلة العدل لانفرادهم بالفسق هنا [illegible] [illegible]

يقابل العدالة لا فعل الكبيرة غايته ان هذا الدليل انما يتم في الاعصار
المتأخرة لا في الثلاثة القرون لغلبة العدالة فيهم سيما الصحابة
وجيد ذاك وقد نقل المنصور بالله عبد الله بن حمزة من اهل
البيت وهو من اجلاء ائمة الزيدية ان الاصل في الانسان عن عدالة ثلاثة قرون قال
السعد لكنه في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبي اذا
بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية وزيد في الجواب بان المراد بالاصل
الراجح لا المستصحب فلهذا كانت العدالة طارية لانها محافظة
دينية الخ فلا تكون الا بالتزام التكاليف الشرعية وهو ليس صفة
جبلية واما الفسق فسببه القوة الشهوية والقوة الغضبية
وهما غريزيان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى القوة الغريزية
ما لم يدل دليل على خلافه انتهى وليس المراد بالفسق فعلا او
تركا محرما مثلا لانه يرد عليه العدل فاذا بلغ الصبي ولما يعص لم
يقبل هذا مقتضى كلامهم وقد قدمنا في المقدمات ان تمام الايمان
ان نعلم الحق ونلتزم ما يترتب عليه جملة ولا يكفيه العلم واذا
صح هذا كان نصرة لابي حنيفة لكنه تعالى لم يوجب قبوله بذلك
بظاهر حاله لكن وقعت المناقضة كثيرا بحسب الخارج وصارت
المناقضة لمقتضى الاسلام بحسب الوقوع اكثر من الوفاء التام فحصول
ظن الصدق من دون حكم باختلال العزم بالمرة فاذا تبين لك
ان الغرض ظن الصدق علمت انه واقف على امارات قوة عقد
القلب على مقتضى الايمان فاذا تخلفت ضعف الظن فليتامل
فانه نفيس جدا قوله الجرح والتعديل يثبتان بالواحد الخ قد تعبدنا
بخبر العدل عن الشريعة كما مضى وكذلك في الخبر عن امر خاص
وهو ما يتعلق باثبات الشهادة فاذا جهلت عدالة الراوي

فخبر عدل

فخبر عدل آخر عنه انه عدل يحصل لنا الظن بالعدالة مطلقا كما
قد حققناه في غير هذا الموضع ما لم يمنع مانع والدليل الخبري
التام وما قدمناه ان كل دليل او امارة حصل منه علم او
ظن يحصل من مثله قطعا لانه مقتض تام فلا بد من حصول
المقتضى ما لم يمنع مانع والنص هو داخل في كلية التعبد بخبر
العدل لانه شامل مستوف لجميع مقدمات الدليل فليتامل وكذلك
الجرح فانه اذا اخبر عدل عن امر ينافي العدالة زال ظن العدالة
فارتفع المقتضي للعمل بقوله فهذا دليل الجرح والتعديل واما
الشهادة فخبر خاص قد خصه الشارع بزيادة شروط وامرها اشد
والقياس عليها غير ملتئم كما لا يخفى على من عرف شرائط القياس
الصحيح قوله يكفي الاطلاق فيهما الخ العدالة هيئة واستقامة
تكون من شأن المتصف بها الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات
وانما يحصل ظن الاتصاف بها بامارات لا تنضبط بقلة وكثرة وتقسيم
وانما العبرة بحصول الظن فيكشف عن حصول تمام اماراته ومقتضيه
كما قلنا في التواتر فكيف يكلف المعدل ضبط ما لم ينضبط فلم
يبق الا قوله هو عدل اي في ظني اللهم الا ان يقال عدم الانضباط
لا يلزم منه الامتناع فان ذكر الاوصاف التي لها دخل في تحصيل
ظن العدالة ممكن فليذكرها بلا ضابط مخصوص حتى يظن السامع
العدالة على انه يرد على التعديل ما يذكر في الجرح من انه قد يكون
بعض الاوصاف عند المزكي من مقتضى العدالة وهو عند السامع
جارح فلا بد من التفصيل لهذه النكتة واما الجرح فيحصل بذكر
وصف واحد ينافي الاستقامة فذكره سهل وهل يلزم نعم لما
ذكرنا من اختلاف مذهب الجارح والسامع في كون ذلك الوصف جرحا

او ليس بجرح وكيف لا وقد يكون من اعظم المادح عند احدهما و
من اقبح القبائح عند الاخر كمسئلة القدر الاصطلاحي لا اللغوي
الشرعي كما قد حققناه في مواضع وغير ذلك مما يكثر ذكره لا يجهلها الا
المحتجين ولهذه النكتة لا يقبل التعديل المبهم نحو اخبرني العدل كلا
فلان وهو عدل لانه اذا عرف بعينه امكن النظر في حاله كما ان الصفة
اذا ذكرت نظر المجتهد في كونها مدحا او ذما وحاصله ان
المجتهد لا يقلد الا اذا لم يكن له مجال لانه اعياه كل امارة سوى
امارة هي مجرد خبر المخبر وقد ظهر لك بهذا ما ذكرناه من
ان المقلد ناظر لكنه لم يقدر الا على اضعف الامارات فلما لم يكن له
نوع استقلال سمي مقلدا وعرفت انه قصر بحسب علمه ومن اقتضائه
على قدر الضرورة بغير توسع كما ان من ابيح له الحرير لعارض البرد
ليس له ان يتخذ منه كل نوع من انواع اللباس والفراش والزينة
ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل نعم القول هذا لكن
الشان في وقوعه ومن كان من اهل الخبرة في هذا الشان علم انه لم
يكن ذلك للمحدثين الا في اشيا خاصة وح فلا يصدق معنى العادة
وكذلك ما يقال اذا قال انا لا اروي الا عن عدل لم ينفع ذلك على
هذه الكيفية وهذا مالك اشد الناس او من اشد الناس [illegible] بعد
ذلك وفي رجاله من اسند ترك وضعف لضعفه الكبير واما ملزم
الصحة كالبخاري ومسلم فلا يلزم من ذلك التعديل اذ قد يصح
الضعيف بالشواهد عند كثيرين وغير ذلك وقد استند زعم
رجال الصحيحين من لا يحصى ولا يمكن ذلك الا مع ما ذكرنا و
قد ذكر الذهبي في ميزانه ان في رجال الصحيحين عددا كثيرا لم
يتكلم فيهم بجرح ولا تعديل وقال لم يعرض لهم في كتابه مع ضعفه

للضعفا

للضعفا لكثرتهم ذكر ذلك في ترجمة الرمادي وفي ترجمة حفص بن
نفيل فتبين لك ان المسئلة ونظيره فقط لا يسترجع عن طالب
الاحكام **قوله** ولا بالتدليس التدليس على وجهين احدهما
من اهل الورع والحامل لهم عليه شدة الورع كمن اعتقد في الراوي
انه يجب الاخذ بقوله وعلم سوء ظن الناس به فراى ان اظهاره يؤدي
الى عدم تبليغ الشريعة وقد اعتقد وجوب التبليغ عليه وان المخطي له
في هذا الرجل مخطي وهذا فعله ائمة المسلمين وكبراؤهم وناهيك
بالشافعي والسفيانين ومن لا يحصى بحيث لا يقع المتشدد في التدليس
في جنبهم موقعا كشعبة ولم يكد يسلم من التدليس بهذا المعنى حرج
في دينه قوي النظر في هذه المسئلة وهذا البخاري وقع له ذلك مع كونه
من صميم المحدثين الذين اختصوا بنحو هذه المسئلة قال الذهبي انه
مدلس كان [illegible] ولو تتبع هذا الشان وشرد منه لطال الكلام و
الاحالة على خبرة المختبر اولى الوجه الثاني ما تقصد به
مقاصد ليست في شي مما ذكر كتكثير الشيوخ بتنويع تسمية شيخه والقابه
وكناه تورية لذلك وكون شيخه الضعيف موافقا اسمه و
كنيته لبعض الثقات او لايهام القاصر انه لم يلقه او لطلب العلو
في السند او غير ذلك فالتدليس لهذه الاغراض لا يبعد الجرح به
لانه خيانة في الامانة وغش في الدين والهوى ليست منه في شي
بل طلب لقالة في الدين وهو من الذنوب العظيمة نسال الله العافية
قوله الصحابي الحق ان العدالة غالبة واما المنافق فمنحصر
السابقين الاولين كما فازوا بطول الصحبة واواخرهم المشهورون
الذين تاخر اسلامهم لهم حظ دون ذلك قلد لكثير وعلى الجملة
فننظر تلك المادح ونخص كلا منها بمن صدق عليه قوله نعم والثناء

التبليغ مكرر ح الاظهار صح

الأولون الآية وقوله تعالى محمد رسول الله الآية ونحو ذلك في القرآن
بالسبق وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يعم
المتأخرين ممن يصدق عليه الصحبة ولا شيء من تلك المدائح يصدق
على الرائي بخصوصه بحيث يشهد له بالعدالة وإنما صدق عليه
خير القرون قرني وقد شاركه المعاصر غير الرائي وكذلك أن صح
لا تمس النار من رآني الحديث إذ يشاركه من رأى من رآه ولا
يفيد ذلك العدالة وأصحابي كالنجوم مع ضعفه مترتب على تقرر
معنى الصاحب ثم تخصيص الرؤية من بين سائر الملابسات بحكم
يجب من حيث ترتب إطلاق اللفظ عليه إذ ذلك لا يختص لغة قطعا
إن كان العرض مطلق الملابسة وقول من اشترط الرؤية أو
الغزو له بعض مساغ بخلاف هذا وعلى الجملة فمدلول الصحبة غير
مدلول الرؤية أي كونه رائيا أو مرئيا تحقيقا أو تقديرا بل
غير مدلول مطلق الملابسة وإنكاره مباهتة بل الصحبة أخص
من ذلك وأما قوله تقبل التقييد فمسلم لكن ليس من المطلق
مجرد الرؤية فلم ينطبق الدليل على الدعوى فنقول بالموجب
والنزاع بحاله وقوله فصحبه لحظة كان مقتضى دعواه أن
يقول فرآه لحظة لكنه لا يحنث بذلك بل إنما يحنث بما يسمى صحبة
ففيه مغالطة فالحنث مترتب على معنى الصحبة فيدور هذا كله
في الصاحب لغة كما ذكره الشارح ولا نفعه في الصحابي فإنه أخص
لكنه يقال إن الصحابي لصاحب خاص فلا يضرنا ذكره في المقصود
وهذه المسألة بالنظر إلى الغرض المترتب تسهل من حيث ندرة المجروح
من الصحابة بل ومن الرائي وإن كان بين كل من القسمين خصوصا
عام وذلك كالمجلودين في الخمر كأبي محجن الثقفي والفاسق الوليد

لعله في الجامع الصغير لا تمس النار مسلما رآني أو رأى من رآني أخرجه الترمذي والضياء عن جابر انتهى ورمز السيوطي لصحته

من عقبه

بن عقبة وبسر بن أرطاة وأعداد يقل حدهم فيهون الأمر إذ
يكاد أن يتفق وجودهم وعدمهم بالنظر إلى ما يحتاج إليه في الدين
وكذلك من جنح بالبغي وهم جمهور في نفسهم نزر بالنسبة إلى
أهل العدل وكذلك من خالط أشرار الأموية وعاضدهم
لأن الجمهور على قبولهم لعدم تردد أسلافهم بمجرد ذلك
هذا والذي يفهم من كلام أوائل المحدثين بل ومن حكاية
المتأخرين كابن عبد البر وصاحب أسد الغابة خلاف ما عليه
هؤلاء المتأخرون الذين بلغوا الغاية القصوى في الغلو وهم
بالنسبة إلى الأوائل كمتأخري الفقهاء والمتكلمين في بعد المرامي
نحو قول ابن حجر العسقلاني في مروان رأس كربلاء والمتخلي بكل
مذمة إذا ثبتت صحبته فلا كلام وذلك لأجل رواية البخاري له
تكميلا لادعاء الإجماع على الصحيحين وهل يدعي مسلم عدالة
مروان مع أنه نفسه قال في التقريب لا تثبت له صحبة مع ما يسير من
الشام وولي الخلافة مع أنهم لا يثبتون خلافته لعدم انتظام
الأمر له فدل أن له فيه هوى وليس بغريب عن أهل تلك الجهات
وكذلك روى أبو داود لمن فسقه الله تعالى واستمر على فسقه
في الخمر وغيره إلى آخر عمره الوليد بن عقبة ونحو ذلك مما تشهد
كل قلب بتحتم بطلانه عند أنه واحترسه في محل استغنى الدين عنه
أقول لـ ــــها ولا الغالون أعظم من المرجئة الذين قالوا
لا يضر مع الإيمان ذنب وهؤلاء قالوا لا يضر مع الصحبة ذنب
والإيمان أعظم من الصحبة وما ألطف ما روي عن الحسن
البصري وقد قال له رجل إني حلفت بطلاق امرأتي أن الحجاج
في النار فقال له الفقيه تغفر الله من تشا فقال الحسن أمسك

عليك اهلك فان يكن الحجاج في النار والا فلا تضركما الحجاج وقال
ابن سيرين اني لارجو ان يغفر الله لربها وقد سمع قول الحجاج ع
يا رب قد حلف الاعداء واجتهدوا ∴ ايمانهم انني من ساكني النار
ايحلفون على عمياء ويحهم ∴ ما ظنهم بعظيم العفو غفار
وقال الحسن والله ليعذبن الله اهله فيه ولعمري ان
الحجاج وان كان سيد العتاة الفجار في مدعي الاسلام لمروان
اعم منه شرا وادخل مكيدة وغدرا وهل فتح باب الطغيان
المشابه لطغيان الطوفان غير مروان ونزع في زمن المومن
الى عثمان وتمرد في زمن بني امية رؤسا العدوان وسيف
الشيطان وتوارثوا فتنا بينهم فيه كل جبار الى هذا
الاوان والله المستعان قوله المنفي الاخص هذه دعوى مجرده
لانه مطلق والظاهر ما اشبه ما نصه وعليه لو التردد بين
المقدمات لا اقل ومما يدل على افتراق حال الوافد والصحابه
ما اخرجه مالك والشافعي واحمد وابو داود والترمذي
وقال حسن صحيح والنسائي وابن حبان وابن ماجه والحاكم
والبيهقي والضياء المقدسي من حديث خلاد بن السائب
بن خلاد بن سويد الانصاري عن ابيه عن جده يرفعه اتاني جبريل
فامرني ان امر اصحابي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبيه
فقوله ومن معي يقتضي تغاير المعطوف والمعطوف عليه
ولهذا شواهد كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم دعوا اصحابي
فلو انفق احدكم الحديث مخاطبا لخالد بن الوليد في
قصته مع عمار رضي الله عنه وكذلك في قصة عبد الرحمن بن عوف
وابن منزله خالد ممن بعده وكان صحبته لم يكن بالنسبه الى

في الام اعم شرا منه

عمار وعبد الرحمن فما ظنك بمن لم يشهد له اللسان العرفي بصحبه
انما هو اصطلاح لغلاة المتاخرين من المحدثين يعترون به
القران والسنه ولا يخفى بطلان ذلك كما قد اكثرنا من التحذير
منه قوله اذا قال الصحابي الخ الظاهر في هاتين المسالتين ان
يفصل وينظر الى حال المتكلم فان كان من مشاهير
الصحابه فكما ذكر في المذهب المختار فيهما وان كان من افراد الناس
بعد وقوع بين الشيخين فما بعدها احتمل الخلاف وكذلك
المسله الماضيه حيث يقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم ان كان الصحابي
كثير الملازمه طويل الصحبه فهو كذلك وان كان قليل الصحبه او قليل
الملازمه فان كان مقاله في الحديث فكذلك وان كان مكثرا كابن عباس
احتمل ثم مع الاحتمال يتفاوت الحال ايضا فيحتاج الى رفع
القرائن على تحقق السماع لمن قلت ملازمته وكثر حديثه وقد
ينعكس الامر وقد يتوسط ويتفاوتون بين الصحابه في نحو هذا
من قبيل التفاوت بينهم في المدائح كما مضى والله اعلم قوله لظهور
في عهد الجماعه كانه انتقال ذهني الى مباحث الاجماع وليس مما
نحن فيه وقد تبعه الشارح في اثار الموافقه والمشهور في المسله
هل يكون ظاهره في اطلاعه صلى الله عليه وسلم فيكون تقريرا وقد
ذكر السعد عن بعض الشروح ولو مشينا على انه بحث اخترعه
المصنف لم يلزم منه الاجماع كما زعمه الشارح ترجيحا وكان يحمل
على حجة المصنف التي كررها وهي عمل الجمهور دون الاجماع لكن قوله
لما تسلف المخالفه وجوابه لا يوافق ذلك فلذا حمله الشارح على الاجماع
فالحاصل انه بحث مريض في غير محله قوله وتفسير الصحابي في
الغرض بتبع الشريعه ولا شك انه اذا حدثك زيد ان عمرا حدثه

بكذا انك تصير عالما بالاخبار عن زيد ماكلطانا الاخبار علمت ولزيد فهذا
طريق لا شك فيه وهو الاول والثاني هو تقدير لقرائن او قراءة غيرك
وانت تسمع وهو مع القراين قد يكون كالاول وقد يكون معه الاثم
لنا فقط في الخبرين ولكن الواجب حكاية الواقع واما الاصطلاحات
التي ليست بعرف عام فلا اعرفها مخلصة عن الكذب لانه لا مصار
الى المجاز الا مع تعذر الحقيقة واقل حال ان تقع التباس من المخبر بين
الحقيقة هو ام مجاز وقد يحتمل ان يحمل على عموم المجاز اي عند
منه حاصل التحديث والاخبار وهو ظاهر انه يعرف الحديث فانا
احدث عن ظني وحاصله اذا علمت ان زيدا وصله الحديث اخبرت
عن وصوله اليه وهو يتضمن وصوله اليك لانه معنى وصول البلاغ
اي ان تعلم او تظن انه يعلم او يظن ثم ان حصول علمك او ظنك
قد يكون عن تكلمه بالخبر وهو الظن في الاول وقد يكون عن غيره
ومن ذلك لغة بعض من تكلمك بالخبر وهو الطريق الثاني وقد يكون
الطريق وثوقه قد يخطه عن قصد منه الى اخبارك وهي المكاتبة و
لا عن قصد وهي الوجادة وليس بينهما كثير فرق بعد الوثوق
وان زعم الزاعمون ان بينهما بونا بعيدا بلا دليل محقق ولا
نظر مدقق وقد يكون الطريق اخبار الشيخ بان هذا الكتاب
او الحديث مسموع لي وان لم يقترن باذنه في الرواية بدون منعه و
يدخل في هذا ما سمي بالمناولة والاعلام وفي الكل علم الطالب بوصول
الحديث الى الشيخ وما زادوا على ذلك لم يقيموا عليه دليلا يلتفت اليه
واما الاجازة فلا اراها طريقا مستقلا لانه لا بد من الوثوق
بطريق قبلها من المذكورات كما قال المصنف لنا ان العدل لا يروي
الا بعد علم او ظن والاجازة بزعمهم اذن فقط وليس لاحد

ان يمنع

ان يمنع عن تبليغ الشرع حتى يتفرع على ذلك الحاجة الى اذنه وفي مسلم
من حديث جابر نزلت هذه الاية يا ايها النبي قل لازواجك حتى بلغ
المحسنات منكن اجرا عظيما قال فبدا بعائشة فقال اني اريد ان اعرض
عليك امرا احب ان لا تعجلي فيه حتى تستشيري ابويك قالت ما هو
يا رسول الله فتلا عليها الاية فقالت افيك استشير ابوي بل اختار الله
ورسوله والدار الاخرة واسالك ان لا تخبر امراة من نسائك بالذي
قلت لك قال لا تسالني امراة منهن الا اخبرتها لم يبعثني الله معنتا
ولا متعنتا ولكن بعثني معلما ومبشرا اهـ فانما ليس حين تبليغ شرعه
فكيف التبليغ وكذلك من عنده علم او ظن ليس بممنوع ان يخبر عن
علمه او ظنه وقد حققنا في الارواح ان المخبر بالظن انما يخبر
بالحقيقة عن ظنه اذ معناه زيد في الدار في ظني فالنسبة بين كلامه و
بين ما يجده من الظن لا يحتمل الخلاف عنده وانما يحتمل الخلاف
مطابقة المظنون هذا ما فتح الله سبحانه في هذا الموضع و
قد كنت اطلت فيه في زوائد العلم الشامخ وهذا افرزت وافوض
فضل الله سبحانه غير محدود وله الحمد والثنا وفوق هذا في الاحتجاج لها
حديث تضمنا لا نطلع على معناها ويكتب صلى الله عليه وآله وسلم لا نصدق
عليها الا على الوجادة الموثوق بها وكذلك قول السخاوي في شرح
تقريب النووي حدث حكاه والمحصل انه لا معنى للاجازة ثم لا احتياج
اليها فليتامل فقد في البحث دقة ما وهو نكتة تستبين كثيرها الناس
قوله نقل الحديث بالمعنى للعارف لفظ للعارف لسد ذريعة التهور
والاضطراب لا يمكن الا من العارف قوله ولا انقدح في عدالتهما لكن ينبغي
ان يطرد ان لا يحكم الحاكم بشهادتهما على عدالتهما كان يشهدا على حق
خاص لا يكذب احدهما في هذه الشهادة كما في صورة الخبر المذكورة ولكن

لان احدهما كاذب لان المفروض ان المكذِب والمكذَّب كل منهما جازم
بكذب الاخر فان صدق فقد كذب صاحبه والا فقد جزم
في غير موضع الجزم فهو مخبر عن نفسه بانه عالم بكذب صاحبه و
ليس بعالم فهو كاذب وايضا اذ سلمنا وثبت عرضه بلا جرح اما
لو قال اظنه كاذبا فينبغي ان يكون كلا ذلك اذ قد يصدق في خبره
عن ظنه فلا يجرح ويكذب الظن فلا يجرح الاخر لتفرق عدالتهما
بقي علينا ان حاصل هذا ان العدالة متحققة وقد حصل مانع يتميز
بين شيئين فاذا ارتفع المانع هنا لما ان عمر فهلا اطردوا ذلك في
نظائره مثل ثوبين نجس احدهما واجنبيتين حرمت احداهما واناءين
ودرهمين وعقدين ووليين لشخصين ولا يحصى الا محصي ذلك
حتى انه يوقف عقد الوليين الى موت احد الزوجين او نحو و
ياخذها الاخر بلا عقد وامثلته لا تحصى وحكمهم فيها يقتضي
ما ذكرنا لا يحصى من الصواب ان كلا منهما يصير مشكوكا في عدالته
الا ترى انا لو علمنا ان احدهما شرب خمرا او التبس او نحو ذلك
انه لا اصل لعدالته ما أبعد هذا عن الصواب وقد تقدم
للمصنف انه يشترط تحقق عدم المانع وقلنا بل يكفي عدم تحققه
فتعين ان يقال اذا قوي تجويز المانع بحيث يخل بالمقتضي بمنعه ظن
صدقه فقد تحقق المانع اذ لا مراد في هذه المقامات العلم بل الظن
ونظيره ما قاله ابن الصلاح وقد اوردتم فلتم لا يعمل الا بالجرح المعين
لا المبهم وانتم تعملون بجرح الائمة وقد لا يبينون الجارح فاجاب
بانا انما نعمل اذا اثر ريبة يزول معها ظن العدالة فترك العمل لعدم
ظن العدالة لا للجرح وهو كلام نفيس وما نحن فيه من هذا
قوله لا تعمل بما لهم عن مثلها الاولى بعد غفلة مثلهم عن مثلها

لتفترق

لتفترق عن المسئلة المتقدمة التي حكمها انه يعلم كذب الخبر ثم القول
الثاني في الزيادة انها كالخبر المنفرد فتقبل وترد وقد حقق هذا
المعنى جماعة في علوم الحديث قوله فاولى بالقبول في ست صور
لاعتبار كون الزائد ما يغفل عنه او لا ثم مع اعتبار تعدد المجلس
والاتحاد والجهل بذلك فمع التعدد يقبل في الصورتين ومع
الاتحاد يقبل في صورة دون اخرى ومع الجهل في صورة ما يغفل
عن مثله فقد قبل مع الاتحاد فاولى واحرى هنا لجواز التعدد وفيما
لا يغفل عن مثله ان قدر الاتحاد لم يقبل وان قدر التعدد قبل
وحمل العدل على ما يصون عدالته اولى لانه الظاهر فالقبول اولى
من عدم القبول وعبارة المصنف يحتمل هذه الصورة والشارح
حملها على الصورة الاولى واهمل هذه والذي افهمه ان المصنف
اراد هذه لعدم حاجة الاولى الى البيان ولملائمتها هذه والله
اعلم قوله اذا احتمل الصحابي الخ اي لاجل القرينة افادته رجحان ما حمله
عليه فهو كذلك ولا يلزم ان يكون ظاهرا بالنسبة الينا اذ غايته
اجتهاد كسائر الاجتهادات التي لا يلزم الناظر ولا يلزم ان
تلك القرينة لو ظهرت لنا افادتنا ما افادته ولا يلزم ان يطرد
في جميع المجتهدين وكان يلزم في الصورة الثانية اذ لا تفخيم
خلاف الظاهر الا لمرجح فلو لزمتنا تلك لكانت هذه بالاولى
فاذا على كل تقدير العبرة بالحديث لا باجتهاد الصحابي مطلقا
ثم لا فرق بين الصحابي وغيره قوله الخبر المخالف للقياس هذه
المسئلة شهيرة ولا ادري لها حاصلا فان الخبر والقياس دليلان
شرعيان جمعهما وصف الخبرية والقياسية ملغى فهما اما في اي
دليلين من جنس او من جنسين الجمع ثم الترجيح والترجيح انما

يكون بين التشخص لكثرة تفاوت اشخاص النوع بالعوارض في
الغالب من قياس وغيره فان اطرد مرجح في بعض الانواع كتواتر
لفظ الكتاب العزيز احتيج الى ان لا تعارض مرجح اخر كخصوصية
الخبر مع ظاهرية الكتاب مثلا وعلى الجملة لا احالة على امر
كلي لا تحصيل تحتها انما هي كسائر الادلة هذا ما نفهمه وفوق
كل ذي علم عليم والقضايا التي ذكرها المصنف من قول الصحابة من
جهة حصة لا دلالة لها على ما اريد لعدم تعيين استنادهم الى
القياس بل وبعد ذلك فيها لظهور خلاف عن القياس والمستدعى
منه والماصوله لقدم الاضعف فنفس الدعوى كيف وقد نقضها بعين
ما اختاره اذ هو قياس مخصوص فليس نوع القياس باضعف فلم
يتم له الحكم الكلي واستناده الى تعدد المقدمات لا تصدق المدعى كلما
وكم كثير مقدماتها اقوى من قليلها ولا هو غالب ايضا وحاصله
المنع لدلالة دليله وقوله يرجع الى تعارض خبرين الخ خروج عن البحث اذ لا
نظر للقياس حينئذ بزعمه فلا تعارض بين صورة القياس والخبر بل بين اي م
خبر واصل قياس والقياس لا يتم دليلا الا باتمام صورته على ان
اول كلامه مناد على اخره حيث اعتبر كيفية وجود العلة في الفرع
وفرق بين قطعي ذلك وظنيه **قوله المرسل اعلم**
ان النكتة في عدم العمل بالخبر المرسل هو الجهل بالواسطة ولهذا لا
يقبل التعديل المبهم على الصحيح وذلك لان الناس اختلفوا فيما
يجرح به وكم من وصف هو جرح عند قوم وهو مستقيم عند اخرين
وسر ذلك كله ان القادر على النظر ليس له ان يقتصر على التقليد
الذي معناه قبول قول الغير من غير مطالبة بحجة فلا يقتصر عليه
الناظر الا بعد انسداد طرق النظر عليه عن قول القائل فيهما

بقي له قدرة

بقي له قدرة على معرفة الراوي فليس له التقليد فيه ومن اختبر
حال اهل علم الجرح والتعديل واختلاف نظرهم فيما ذكرنا سيما
بعد شيوع الابتداع والتضليل واستحكام الهوى سولكد
لاحدهم في البدعة فلا يسلم لشدة الهوى لسنة عنده وكل يرمي
الاخر بالابتداع وينظره بعين السخط وينظر موافقه بعين الرضا
شعر
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... ولكن عين السخط تبدي المساويا
فمن اختبر ذلك خبرة المتقن علم ما قلناه اذا تحققت
ما قلنا علمت ضعف العمل بالمرسل في الجملة نعم لا اشكال ان
يتقوى من اسند بعض هذا النقل اذا انضم اليه ما يقويه
من اي جهة يحصل به الوثوق كسائر الاخبار الضعيفة لان
حاصله خبر عن متحقق حال رجال سنده وقد بين ذلك بالخبرة انه
اذا انضم ضعيف الى ضعيف صار في درجة الحسن والصحيح
المعمول به اتفاقا على انه ليس لكل احد ان يحكم بذلك عن اهل
الحديث كما قلناه في الضعيف فقول الاصولي يعمل بالمرسل مطلقا
لا يعمل به مطلقا يعمل به بقيد وبقيود قد عينها لمن يكشف
لحقيقة المرسل بل كشفها ما قلنا انه حديث ضعيف تنضم اليه قرائن
من مثله او مسند ضعيف او غير ذلك من سائر القرائن فيرتقي الى
درجة المعمول به وهذا ما عليه عمل الاكثر اذا اختبرت مباحثهم
عند الاستدلال وهو الذي لا غبار عليه فتشبث بذلك بما ذكرناه
فانك لا تجده ملخصا كما ذكرنا ولكنه مؤدى ابحاثهم نعم
قد قرر هذا التقريب السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير
في كتبه التنقيح والعواصم وغيرهما والفضل للمتقدم اما احتجاج
المصنف ان ارسال ائمة التابعين الخ فيقال عليه كلام الاصولي في

العمل بالمرسل منفردا ولا يلزم من قبول المرسل ذلك كسائر انواع
الضعيف وقد نقلوا الاحاديث الضعيفة ثم الفرق بين التابعي وغيره
واضح واعجب من هذا من قال فعله الصحابة فان الصحابة غلبت عليهم
العدالة بكمال الغلبة ولا يضر جهل الواسطة ويلحقهم في ذلك التابعون
ويلحقهم تابعوهم ثم يفشو الكذب كما اخبر بذلك الصادق المصدق
صلى الله عليه وآله وسلم فلا معنى للالحاق مع الفرق خبرا وخبرا
واما اهل النقل فليس ما ادعاه المصنف بواقع انما هو حسن ظن
منه والخبر تشهد بانهم لم يلزموا قانونا وان اختلفوا كما اختلفوا
ايضا في الرواية عن الضعفاء فالاكثر منهم ذلك من راى امانة ادا التبليغ
بحسب الامكان ويجتنب بعض ذلك لا كلهم من ظن ان الترك احوط في
فان بالدرجة العليا من تحمّل الرواية وبين حال الوسائط اكمل بيان
ولكن لم يقع ذلك الا على وجه الخصوص لا على وجه العموم والعذر
واضح وهو ان جمع الاحاديث وذكر النقد كله يملا ما بين الخافقين
فان لقدرته وان العمر المستعان لذلك لكن المجموع قد فعل المجموع
او كاد ❊ ❊ بحث الامر قوله الامر حقيقة في
الامر المخصوص اتفاقا كيف يمكن الاتفاق مع القول بالاشتراك فان
القائل بالاشتراك انما يجعله حقيقة مشتركة ودعوى المصنف انه
حقيقة بخصوصه لا بانفراده فهذا حكم على القائل بالاشتراك انه
قال بالمتناقض اي انه حقيقة بخصوصه ليس حقيقة بخصوصه بل مشتركة
والفرق بينهما ان المشترك محتاج في استعمالها الى قرينة بخلاف
المفرده لانه متبادر المفرده بخلاف المشترك فتسليم احدهما ليس
تسليما للاخرى وهي قاعدة كلية كثر فيها الاختباط وهو ان
المقر لمقتضى نقض لا يصح ان يلغي القيد في كلامه ويحكم على ما عدا

والوجه ان الحكم انما هو بعد التقييد كما ياتي في الاستثناء فالحكم
على المجموع لا على ما عدا القيد لولا ذلك لبطلت جميع القيود
من وصف واستثناء وغير ذلك فحققها فما اكثر التخليط فيها
في كلام الفقهاء وغيرهم ثم في كتب المعتزلة انه مشترك بين الصيغة
والشان او الشيء ونحو ذلك فجمع الاول اوامر وجمع الثاني امور
وهذا لا يشك فيه عند الاطلاق اذا قلنا امر بغير قرينة فانه لا
يفهم الصيغة بخصوصها بل ربما لو ادعى الشيء او الشان انه
متبادر لم يبعد ذلك على ان المتبادر انما يعتبر بلسان اهل ذلك
العرف واللسان فاحفظه وافد بطلان دعوى الاتفاق بما ذكرنا
في معنا الاستعمال الذي لا شك في وقوعه وليس لاحد ان يعين
احد اللفظين للحقيقة والاخر للمجاز بمجرد رايه فمع بطلان
الاتفاق على الصيغة يتعين الاشتراك ويكون دعوى المجاز في
احدهما كعكسه **فان قلت** قد مضى ترجيح المجاز على الاش
شتراك لغلبته فهلا حكمنا بان مثل هذا حقيقة ومجاز وان
لم يعين احدهما من الاخر **قلت** اذا سلكنا ذلك ابطلنا
المشترك من اصله وقد تقدم بحثنا في ذلك في المقدمات فلو التزمنا
ذلك كان هنا كما ذكرت كغيره والله اعلم قوله بان السلطان لو
انكر الى قوله الازم **اقول** الحق الواضح انه ليس بلازم لا في
الاراده ولا في الطلب لانه ليس بمريد ولا طالب وانما تصوير
تصويرهما وذلك معلوم بالوجدان من النفس وتزميم العضد
لمذهبه وسكوته عن الاخر اقتصار منه على وقاسم الوجه مما لا نفع وتصريح
السعد بالفرق بمجرد الدعوى زيادة في الاحتراز على الصدام بغير
نظام هذا والذي في كتب المعتزلة انه يحتاج في الامر الى ارادتين

إرادة مخاطبة المأمور وإرادة حدوث المأمور به وزاد الجبائي
إرادة الإحداث وليس في قول المصنف أن الأمر نفس الإرادة وكيف
يمكن ذلك والأمر عندهم مخصوص على الكلام واللفظ والمثبت
الإرادة منه فالنقل باطل قطعاً وهذا النقل وهو أن قائلاً
يجعل الأمر الإرادة يبطل الاتفاق المذكور أول المسئلة كما
أبطله القول بالمشترك **قوله** لأن معنى الإرادة أي ما الإرادة
ما به التخصيص لا نفس التخصيص كما أن القدرة ما به الإيجاد
لا نفس الإيجاد ثم لا يلزم من الإرادة الوقوع عند المعتزلة
وهو في صدد إبطال كلامهم لا في صدد تصحيح مذهبه حتى
يقال مبني على الدليل **قوله** لأن المدلول طلب حقيقة الفعل
اعلم أن المطلق عقلي أبداً والمطلوب بالأمر خارجي لشمولا
فلا يصح طلب المطلق فالمطلوب ما يصدق المطلق عليه وما
يصدق عليه إما بعض مبهم وهو مدلول النكرة أو معين وهو
مدلول المعرفة أو كل وهو مدلول العموم وسيأتي للمصنف
التصريح بما ذكرنا فقوله إن المدلول طلب حقيقة الفعل غير صحيح على
ما حررناه إذ كون المطلوب الكلي وهو ليس بمقدور وأيضاً
صيرورة العقلي خارجياً محال وهو معنى قلب الذوات فكان
المصنف أراد ما يصدق عليه حقيقة الفعل في الخارج إذا حققت
هذا علمت أن ما صدق عليه المطلق هو المتيقن والأصل عدم
قيد الكلية والبعضية فهو سابق عليهما فالوحدة متيقنة الطلب
بدون قيدها بل أعم من ذلك إذ لا بد منها مع فرض الكلية والبعضية
ثم الكلية والبعضية إنما هما بالنظر إلى نفس تعلق الأمر بالفعل
وأما التكرار فإنما جاء النظر إلى الأوقات وقد حققنا أن الأوقات

والأماكن

والأماكن وسائر الأحوال إنما هي من ضروريات الفعل الخارجي من
الضروريات العقلية لا أنها من مدلوله الوضعي فلو التزمنا
التكرار الذي هو عبارة عن عموم الأوقات لزمنا عموم الأماكن
وسائر الأحوال وهو باطل محال وبهذا يبطل عد الزمان من
مدلول الفعل الوضعي كما هو ظاهر كلام الرضي وغيره وما مدلول
ضرب إلا الحالة التي وضع لها اسم هو الضرب والمتعلقات عقلية
فإن الحالة التي هي صفة محض للذات لا بد لها من مؤثر عقلاً
وهو الفاعل ولا بد لها من زمان ومكان ولا بد للفاعل من حال
ولا بد لها من حال تقع عليه إذ وقوع المطلق في الخارج محال
كما مضى **فإن قلت** قد لزم من هذا التحرير القول بالتراخي
إذ ضرورة الفعل إلى مطلق الزمان لا إلى أول الأوقات **قلت**
نعم لو لم يدل دليل على تعينه وهو ما نذكره الآن **قوله** لو قال
اسقني أي أقول أما هذا المثال فكما ذكر لكنا نقطع في كل أمر أنها
تقوم حجة الآمر على المأمور بمجرد الأمر ويحسن ذمه ويعد
عاصياً ما لم يعتذر بعذر خارجي ولو قال المأمور لم تنصب
مع الأمر قرينة على إرادة الفور لم يعذر في ذلك ولا يندفع عنه
الذم عند العقلاء وهو معنى الوجوب فإن نازع منازع في حسن
الذم بعد مراجعة النفس حكمنا بمكابرته والحمد على ورود
المصنف من قوله صفة وموصوف ونحو ذلك ولم نعلم من جعته
لنفسه قلنا مقلد و الجدل وحلم انه قد لنا حسن الذم
على حصول الصفة أعني الفور به **قوله** رد بأنه لو صح بالجواز
لأنه تعالى إذا كان يؤدي إلى التكليف بالمحال كما حققه الشارح فا
لتصريح لا يحيل المحال إلى الإمكان فلا معنى إذن لقول الشارح

لا خلاف في امكانه وكذلك لو اراد امكان ارادة اللفظ المصرح
بذلك اذ هو عبث وكذلك قوله وبانه انما يلزم لو كان التاخير
متعينا اذ عدم التعيين لا يصير المجاز ممكنا كذلك وكونه ممكن
الامتثال فورا كذلك لا يصير المجهول معلوما لعين اخر الوقت
كما حرره الشارح فهذه كلمات فارغة والحق ان القول
بالتراخي مناقض للوجوب لانه على القول بالتراخي يترك ابدا
فكيف يجوز ان يصرح به الشارع وهذا هو الاعتبار قوله اوجبت
لما وجب واما الاعتذار بانه يعين حين يخشى الفوت فشيء ليس
له حاصل في الخارج لان المراد ان كان مطلق الخشية كالموت
مثلا فيجوز في كل وقت وان كان حصول ظن فلم يجعل الله سبحانه
للعبد امارة تثير الظن بانه يموت في وقت معين ثم يستمر بتلك
العلامة بوقت يحصل بعد الممكنة من الحج مثلا ونحوه ثم لا بد خ علامه
ان يكون ذلك امرا مستمرا يصح تعلق الاحكام عليه لا نادرا
ولا شك في عدم ذلك كذلك قوله الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده
قد قدمنا في مسئلة الكعبي وفي مسئلة لا تكليف الا بفعل ما
يغنينا عن التعرض لهذه الجملة وبيان الزوجية فيهما
والدلالة قوله كف عن الكف اذا قلت قم فهو ترك فالترك على
زعمهم عبارة عن فعل الضد او عن الكف عما امر به فقد تضمن
الامر بالقيام ولزم منه ما نعبر عنه بقولك لا تقعد ومعنى
لا تقعد كف عن القعود وكذلك لزم منه ما نعبر عنه بقولك لا تكف
عما امرت به وقد علمت ان معنى لا تفعل كف فمعنى لا تكف
كف عن الكف فالحاصل ان اللازم كف عن القعود او كف عن الكف
فمراد المصنف ان معنى لا تفعل كف عن الفعل واللازم من الامر زعم

الخصم

الخصم كف عن الفعل او كف عن الكف او نحو الى اللازم من ذلك
اعني اللازم من على البدل فلو قال قم كان اللازم كف عن القعود
او كف عن الكف عن القيام لكنه يقال الكف فعل خاص كما لو قال
لا تكفف كان معناه كف عن الكف قوله لندرة غلبتهما شرعا
يعني تلك الجزئيات التي ادعيتم كثرتها وغلبتها اما ان تكون بلا
قرينة فعدم الابلاء فيهم نوع فانه يعين محل النزاع او معها خرجت
عن محل النزاع وكان يلزم اذا خرج عن اصل الكثرة بانه
دليل ان يرفض ذلك الاصل فيرفض العموم لغلبة الخصوص
ويرفض الحقيقة لكثرة المجاز ونحو ذلك هذا مع تسليم الغلبة
فيما نحن فيه وفي الجملة الصغرى مقتضى تام ولم يظهر واما نعا
قوله في الشرح واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان الكلي المطلق
المقيد هو المطلق والقيد الخ قال السعد لما في هو الحق يعني
انهما شيء واحد وان تغايرهما انما هو بحسب العقل تعالى عليه اذا اتحد
المطلق والمقيد في الخارج ولم يتمايزا لزم ان يتحد المقيدات
فيتحد الزنجي والهندي والرومي في قولنا اعتق رقبة واعتق
رقبة هندية او رومية او زنجية وهو دفع للضرورة ووجهه
ان المطلق واحد لا يتعدد فاذا اتحد بمقيد وهو متحد بمقيد اخر فقد
اتحد المقيدان فيتحد المقيدات قوله في الشرح انه واعلم انك اذا
وقفت على الماهية الخ قال السعد يعني يجوز ان يكون
المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية
وان كان لا ينفك في الوجود عن احدهما قال والحق وجودها
في الاعيان لجزئيته من حيث انه موجود شيء يصدق عليه
وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم انتهى يقال

هذا كما في القولة التي قبل هذه وقد علمت انه يلزم منه اتحاد المتعددات
فليتامل فان قلت كما ان الجزئي المعدوم كزيد مثلا متحد
به موجود او انما تبدل عليه الوصف اعني الوجود وعدمه كذلك
المطلق متحد بزيد الموجود قلت المطلق كما يطلق لفظه
على ما هو جزئي فرد في الخارج يطلق على افراد كثيرة فاذا لزم
اتحاده بالجزئي الموجود خارجا وبالجزئيات الكثيرة فقد
لزم ان تتحد الجزئيات الكثيرة بعضها ببعض لانا اذا اشرنا
بعقولنا الى هذا الجزئي انه عين المطلق او المطلق عين الجزئيات
الكثيرة فالفرد الواحد عين الافراد المتعددة وانه محال وهو
محال وهو مذهب اهل وحدة الوجود فافهمه فان قلت
المراد صدق المطلق على المقيد وقد اطبقوا على صدق المقيد
بالكلي على الجزئي فضلا عن المطلقة قلت عن تحقيق
ذلك الصدق نسال فان اريد به الاتحاد خارجا ومطلقا
لزم المحالات التي لا تخفى وان اريد انه يصدق عليهما لفظ واحد
اي يدل كقولنا الفرس خير من الحمار وهذا الفرس خير من ذاك الحمار
فهذا بحث لفظي ليس مما نحن فيه اذ كلامنا في حقائق الاشياء بحسب
ما في نفس الامر وقريب من هذا قول العضد فيما ياتي في بحث اهل العموم
تعريض للمعاني فقال انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا
يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية
والاصوليون ينكرون وجودها انتهى والحاصل ان العلم
يتعلق باشيا ويميز بينها وبين الاعيان الموجودة في الخارج فبعض
تلك الاشيا المعدومة كلي وبعضها جزئي حقيقي فاما ان نقول
تتمايز في نفس الامر او لا ان لم تتمايز بعض قولنا انها معلومة

والعلم

والعلم بها ضروري وان تمايزت فكيف تتصور تمايزها وهذه
هي مسئلة ثبوت الذوات في العدم الذي اشتهر عن بعض المعتزلة
القول بها الا انهم لم يفصلوا بين الكلية بل تكلموا على مطلق
الذوات واهل المنطق وغيرهم تعرضوا للكليات وتكلموا على
وجودها وعدمه وليس بين الكليات والجزئيات بالنظر الى
المطلوب هنا وهو ان تعلق العلم بها ماذا يقتضي وقد قال
الرازي ان هذه المسئلة من محارات العقول فان كان كلامه مع
المعتزلة في مطلق الذوات فقد وضح لك انه لا يكاد يظهر معنى
الخلاف فيها اللهم الا بحسب اللفظ وهي تسميتها ثابتة او
غير ثابتة وليس هذا خلافا في المعنى وان فرع عليها بعض المعتزلة
فروعا فامرادهم الا انه يفهم من فهمها كوازمها ونحو ذلك
وقد قلنا ان الادراك العلمي متفق عليه فليتامل وكان هذا
بها به اقدام العقول ثم يقال ايضا ما معنى قولهم موجود
في الذهن لا في الخارج ان ارادوا انه تعلق به العلم ولم يحكم بكونه
في الاعيان او حكم بانه ليس في الاعيان فهو عين ما قدمناه مبسوطا
وان ارادوا خلاف ذلك فليستفسر فافهم اذ لا يقول عاقل
ان الدجال او المهدي او ماهية النار او الزمهرير او العنقاء او
الاسد في صورة زيد على ما هو الحق في محل العلم او ما عرف عن
الفلاسفة

بحث النهي

قوله النهي عن الشي المعين

اعلم ان مطلق الفعل كمطلق الحركة مثلا ليس له حكم
ما لم يتقيد بقيد مخصوص ولذا قلنا نقلهم في ذلك عن
بغداديي المعتزلة غير صحيح او قولهم محمول على فعل مقيد
فهو مع قيوده له الحكم ما دام كذلك اي لم يتجرد فقد امر سلف

اثبات اي قيد معتبر غير ملغى وبذلك يتحد قول السعد الدين والبحر
بعد زيادة قيد او قيود قد يسلب الحكم الى بدله ولا الى بدل اذا
حققت ذلك فقولهم النهي عن الشيء لعينه او لوصفه لا يكاد
يتحقق للفهم الا بحسب الاصطلاح من جعل بعض القيود
متمما للماهية وبعضها خارجا عنها لكن في ترتيب حكم شرعي على ذلك
اشكال واضح بل هو باطل قطعا كما تقرر وقد ارادوا التخفيف
في التفصيل فجعلوا منه وصفا لازما ومجاورا وغير ذلك والحاصل
ان نقول اذا نهى الشرع عن فعل مقيد بقيود مخصوصة
بانضمامها اليه صار له حكم وسمي باسم كالبيع مثلا ثم نهى عنه
منضما اليه قيد اخر كوصف يقتضي الربا بثبوت كزيادة في احد
بدلي المتماثل الربوي او شبه كعدم التقابض في المجلس فالنهي عنه
ليس مطلق البيع بل البيع المقيد والبيع المقيد هنا لا وصف له
لان القيد المذكور جزء منه اي كماله وتمامه والنهي انما تعلق
بالمجموع لا بجزئه لاقترانه بالجزء الاخر وعلى ما قلنا لا يتحقق النهي
ان النهي عن الشيء لعينه غير النهي عنه لوصفه بل كله لعينه بحسب الحقيقة
وان قلت لوصفه على معنى انه انما جاءه الحكم بعد كماله بالوصف
فالامر سهل وهو ما حققناه من قول المعتزلة في الحسن والقبح
واختلاف بعض بعضهم وبعد ذلك منهم وان الخلاف لا يتحقق
بحسب الحقيقة فهذا امتثاله سوا فبيع الخمر انما نهي عنه لانه بيع
الخمر اعني المجموع لا الجزء من البيع المقيد بكون احد بدليه خمرا
قوله يدل على الفساد شرعا يقال ما معنى قولهم شرعا في هذا
المحل وكذا في مثل قول القائل الواو للترتيب شرعا وغيرها من
المسائل اتريدون ان للشرع لسانا وعرفا كما في الصلاة والحج والصيام

كما هو المفهوم من عبارتكم فليس الامر كذلك ام تريدون انه دل
دليل شرعي خاص هو احد الادلة الشرعية على صحة مدعاكم فاذكروه
ام تريدون انا لا نجد نهيا ولا عطفا بالواو مثلا الا والحكم
كذلك في محال كثيرة استقريناها اي لم تستعمل هذه
الصيغة الا في المحل الذي ادعيناه مدلولها قلنا لا نسلم تمام
هذا الاستقرا ولا غلبته وان سلمت الغلبة فبذلك تعرفون
الفساد والترتيب مثلا وهو نفس المذهب المدعى فاين الدليل
لم يدل دليل خارجي عنه في كل صورة ففي ذلك الدليل غنا فقولكم
يدل شرعا بهذا الاعتبار غير صحيح الا فغيروا ذلك فان
قلت المراد في هذه المسئلة الدليل الخاص المشار اليه بقوله
لم يزل العلما اي الاجماع قلت كون هذا من الاجماع الدال
دلالة شرعا غير مسلم كما مضى غير مرة فان ثمة نزاع وذلك
ولم ينكر كان اجماعا سكوتيا مع انه غير معلوم بالتواتر ولا مظنون
بنقل خاص بل مجرد دعوى كثرت من المصنف وغيره في محال
متعددة ثم قد نقض المصنف حين احتجه مدعي دلالة النهي على
الفساد لغة بقوله لم يزل العلما الخ فاجاب بانه لفهمهم
شرعا فيقال له يلزم ان العلما المحتج بقولهم انما قالوا ذلك
لانهم فهموا قولهم لانك ابدلت بالشرع ذلك فاتحدت العلة
والمعلول اي انما قالوا لانهم قالوا اي لقولهم فاتحد الدليل و
المدلول من كل وجه فان قلت لعل المصنف اراد بقوله
شرعا اسنده لانه على المذهب المختار الاجماع وبقوله شرعا في
الرد مستنده الاجماع قلت معترفة ارادة المصنف ذلك يحتاج
فيه الى وجه وتنزيل ثم يصير حاصله دعوى الاجماع فهلا اجابه بادعى

بدا وسلمنا وعنا السفر الى هذا المدا وهو بعد ذلك غير مسلم كما
سمعت **قوله** لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي هكذا يجد دقايق
في اصول الحنفية وفقههم واذا حققتها او قابلتها بشنه
انه من كثير منها تخرجت ذلك والاقرب في تحرير هذا الجواب
على قود ما قدمناه انه بعد ما تحررت صورة شرعية لها احكام
كالبيع مثلا اذا انضم الى هذا المجموع قيد اخر صار هذا
المجموع غير ذلك المجموع فيزجرهم الشارع عن ابقا حكم
المجموع الاول ظنا منهم لالغا هذا القيد وبقا حكم
المجموع الاول على حاله كما قالوا انما البيع مثل الربا فكانه
قال اذا انضم الى هذا المجموع الذي له تلك الاحكام القيد
الفلاني صار حكم المجموع كذا فلا تفعلوا فالمنهي عنه الامر
الشرعي الاول باعتبار توهم عدم تغير القيد له ومثاله اذا
جاك زيد فاكرمه ثم نقول اذا جاك زيد راكبا فاهنه فهو في
التحقيق مطلق ومقيد واما قول المصنف ان الشرعي ليس
معناه المعتبر فكلام غير معتبر وكيف والمراد المعتبر شرعا كيف
يكون غير الشرعي ودعوا الصلاة ايام اقرائك مثل ما ذكرنا سواء
فليتامل **قوله** النهي يقتضي الدوام الى قوله لنا الاستدلال الى قوله
الاستدلال المشهور وهو ان مقتضى النهي ان لا يوجد الماهية
وهو يلزم عموم الاوقات والاحوال وكانه قدح في هذا عند
المصنف وما ذكره الرازي وغيره واعتمده البيضاوي ومرجعه الى
انه وان كان مطلق مقتضى النهي كذلك لكنه مطلق بالنسبة الى الاوقات
والاحوال فلا يعم والجواب اذا سلمتم ان لا يدخل الماهية في
الوجود سيما وقد حققناه فيما مضى ان ذلك يعود الى الجزئيات الخارجية

فقد لزم

فقد لزم ان لا يوجد فرد في الخارج والا لما صدق قولنا ان لا يوجد
الماهية ولا ينافي ذلك كونه مطلقا في الاوقات والاحوال لان
جميع الاوقات والاحوال مما يصدق عليه المطلق ولم يعدل
الى الجميع من حيث الاطلاق حتى لزمنا انه يجعل عاما بل من حيث
ان المحافظة على مقتضى النهي لزم منه استغراق الاحوال و
الاوقات ولنوضح ذلك بالمثال الموضوع لبلوغ الافهام القاصرة
ونعتذر لهم الفاترة وخرق الابواب المكابرة لو قال لا تكلم هذا
الزمان احد منكم فقاموا اليه مسرعين بالطوع ثم قال الحازم
قد امتثلت نهيك لاني تركته لحظة من الزمان وقال اخر قد
امتثلت لاني تركت الكلام في هذا المكان واتيا الكلمة في ذاك وقال
اخر قد امتثلت لانه تركت الكلام قايما واتيا الكلمة قاعدا ونحو ذلك
من القيود فلا شك عاقل ان هولا قوم عصاة حمقى ومرجع هذا
ونحوه الى ان الظاهر لا سيما في نحو قيود لكنه يكون ذلك المجوز
مرجوحا والا لم يصح لنا ظاهر البتة لان معنى الظاهر هو
الراجح فيستلزم مرجوحا البتة الا ترى الى جواز التخصيص
في كل عام والتقييد في كل مطلق ولو كان مطلق التجويز يعد
عذرا لتعطل الخطاب في الظواهر وفي النصوص ايضا لان كل
لفظ نعرض له تسعة امور كاشتراك المجاز والاضمار والتخصيص
والتقييد وغير ذلك ولم يكن الدلالة اللفظية مفيدة للقطع
ما لم يختف بقراين تضطر السامع الى مراد المتكلم فلو جعلنا
تلك الامور الجائز عروضها مانعة من دلالة اللفظ على مدلوله
لتعطلت دلالة الالفاظ حتى انه لو نص المتكلم واحترز بذكر جميع
القيود لم يجد نفعا لانا نقول في الالفاظ المحترز بها ما قلنا

فى الاصل وهلم جرا وسببا لحفظ فى نحو ما ذكرنا عدم التيقظ و
الانتباه لكون المطلوب هل يكفى فيه الظن ام لا بد من القطع و
الظنى لا تقدح فيه التجويزات المرجوحة انما تقدح فى القطع فايراده
فى المطالب الظنية ليس بصواب وقد اسلفنا نحو هذا حيث قال ابن
الحاجب يجب العلم بعدم المانع وقلنا بل عدم العلم او الظن به لان
المطلب ظنى والذى ذكره انما يكون فى المطالب العلمية والله اعلم ﴿
العموم قوله الجمع المنكر ليس بعام يريد ليس مقصودا ظاهرا
على ان يراد به مدلول العام اى الاجزاء الغير المتناهية الى التى لا تضطر
الى جهة تناهيها لانها ليست محدودة لكن مدلول العام وغرض
افراد مدلول الجمع المنكر فلذا قال انه لو حمل على الوحدان هذا حاصل
كلامه وكلام الشرح وشرحه اى ليس ظاهرا فى العموم بل هو مطلق
يراد به تارة مدلول العموم واخرى مدلول الخصوص على جهة
الحقيقة فيهما كما هو شان المطلق ثم قال بعضهم هذا انما يكون فى
جمع الكثرة اما جمع القلة فانه لا يطلق على جمع الكثرة الا مجازا فكيف
يقال هو عام او يراد به مدلول العام هكذا قال قوله اذا اخص
العام كان مجازا اى يقال على اصل هذه المسئلة مورد العموم ان اراد
الخصوص فهو مجاز من اول الامر وان اراد العموم ثم رفع البعض
فهو نسخ لا تخصيص لان الفرق بينهما انما يعود لكذا او ارادة الكل
ابتداء ولم يرفع كما ذكروه فى الاستثنى قال العضد فى حد المصنف
للتخصيص وهذا اسلوب ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض
كما فى الاستثنى وما لم يرد الا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره انتهى
فهذا صريح فى ان المراد البعض فقط فى غير الاستثنا وكلام غيره نحوه
وقد طال الزركشى فى البحر من العبارات المودية لهذا المعنى ولهذا زعموه
قيل ان التخصيص بيان ان المتكلم اراد بالعموم الخصوص ونحو
ذلك من العبارات المودية لهذا المعنى فليت شعرى ما حاصل هذه
المسئلة لعمرى يصح ان تحرر ذلك فى نسخ البعض ولم يفعلوا ذلك
والحاصل ان مورد العام ان اراد الخاص كان مجازا وان اراد
العام فان جمع شروط النسخ كما سياتى كان نسخا والا كان كذبا
فى الخبر بدا فى الانشا بجوازه على من يجوز ان عليه وشاهد هذا
القدر زيادة تحقيق فى التخصيص انتهى قوله المشترك يصح اطلاقه
على معنييه معا مجازا الخ قال السعد تصحيح هذا المجاز وبيان
العلاقة فيه مشكل انتهى يريد انه ليس من عموم المجاز لانه مستعمل
على حاله حين ارتد كل منفردا لم يكن فرق غير القصد الى سببين
هنا وهو الى واحد هناك ولم ينشا معنى ثالث بل اريد المعنى الحقيقى
وكل منهما كما قال فى موضع اخر القول بكونه مجازا عند الاستعمال فى كل
من المعنيين مشكل لانه كل منهما نفس الموضوع له وقد اجاد فى
البحث والعضد اختلط كلامه تارة يشير الى انه معنى ثالث وبان
يصرح باثباته فتامله ثم فى اصل البحث كيف لفظ المفرد يدل على
شيئين او اشياء الا ان يراد به مسمى كذا مثل قولك المسمى بعين
وانه خروج عن البحث نعم يصح مع ما يفيد التعدد مثل ان رايت
عينا وما رايت عينا والجمع والمثنى قلنا مثل وكونه حقيقة كما هو
مذهب الشافعى ودقق الكلام فى نصرته العضد فيه اشكال وهو
انا اذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد الجمع بل مطلقا
فكما انه اذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك
اذا استعمل مع قيد الاجتماع يكون حقيقة هذا تحقيق كلام العضد
لكنه يرد عليه ان النزاع بحاله وهو انا نسلم ان الوضع غير مقيد لكنا

اشترطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال الى الوضع وقبل الاستعمال
ليس بحقيقة كما مضى وقد استعمل بقيد الوحدة اي بحسب الواقع لا
بحسب القصد اذ لا نشترط وهل استعمل مع قيد الاجتماع حتى
يكون حقيقة فان دليله اذ لو علم الاستعمال لم يكن الخلاف
فليتامل وحاصله ان قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد
والاشتراط اذ لا ملجئ الى ذلك اذ الوحدة من ضروريات صدق
الوضع والاستعمال كذلك واما قيد المعية فليس يشترط في الوضع
ولا يكفي امكانه ولم يثبت استعماله كذلك ولا يكفي ارادا فانا
بامكان الوضع وحاججنا الامامية في امامهم فلم يجدوا الا
ممكن فقلنا ممكن لا يثبت المدعى وانما ثمرة الامكان قبول الدعوى
اذ دعوى غير الممكن مردودة **قوله** مثل الابيشنوي حقيقة هذه المسئلة
ان الاسم النكرة في سياق النفي انما عم لانه يكون مدلوله انه
لا يوجد فرد من نوع ذلك الاسم كما قلنا في وجه عموم النهي سواء
استويا نهاية في هذا المقصود اي لا يوجد او لم يوجد فرد من حيث
الماهية وهذا الدليل بعينه قائم في الفعل فان مدلول الفعل
فرد من افراد الصفات والعوارض فاذا سلط النفي سلب كل
فرد من افراد تلك الصفات بخلاف الاثبات وذلك كما في الامر
والنهي سواء غايته انه ليس بعموم اصطلاحي كالحاصل بلفظ من
وكل وساير الات العموم ولكن معناه معنى العموم ويسكر
هذا في هذه المسئلة الاسم فليتامل فانه نفيس جدا وكثر كلامهم في
هذه المسئلة بمجرد جدل والقول بكون الجملة نكرة وتوجيهه بانه
متضمن نكرة ليس بذاك **قوله** المقتضى اعلم انما يتوجه
الى الماهية وقد علمت ان وجودها مجردة محال فاما ان يراد جميع

عن عارض التخصيص

الافراد

الجزئيات الخارجية الممكنة او بعضها مبهما او معينا او اعم من
ذلك وهو المطلق والبعض المعين ليس بمراد هنا لانه المفروض واما
ان يقول المراد فرد مبهما والكل اي مدلول العام او المطلق
والظاهر المطلق اذ المبهم والعام بنقصان زيادة قيد
البعضية والكلية والاصل عدمه وان كان المراد المطلق فهل
يقتصر على الفرد لانه المتيقن اي لا بد منه منفردا او في ضمن الكل
ام يحمل على الكل والعدول الى احدهما بلا دليل تحكم ويتيقن الفرد
لا ينفي ما عداه والاستدلال على الكل بلزوم التحكم لم ينتج المدعى
من التحكم حين قضى بالعدول عن محتمل هو البعض الى محتمل هو الكل
اذا حققت هذا فينبغي بحسبه ان تحرر المسئلة هكذا
هل يقدر لفظ عام ام مبهم ام مطلق وعلى المطلق هل يقتصر
على اي بعض صدق ام لا يقتصر بل لا يشار الى فرد الا ويحمل
عليه منفردا او مع غيره فيصدق على معنى العموم ح لكن الفرق بينهما
ان العام يراد ما تحت لفظه ضربة والمطلق ليس كذلك بل لا يشار
الى فرد او افراد او كل فرد الا ويصدق عليه فلذا كان استعمال
المطلق في البعض حقيقة بخلاف العام وقد قلنا يرجحه عدم
احتياجه الى قيد بخلاف غيره اعني العام والمبهم ثم الراجح
تقدير الاعم لانه الاقرب الى الحقيقة لان الحكم لا يتعلق
بالماهية مع ارادة فرد من احكامها ثم لا بينه كما هو في صورة مسئلة
المقتضى فتوجيهه الى الماهية توجيه الى ما وجوده وجودها و
عدمه كعدمها اعني الكثير المعتد به من شؤونها ومثال ذلك قوله
صلى الله عليه وآله وسلم في الذهب والحرير هذان حرامان على ذكور
امتي حلال لاناثها نقدر ملابستهما الا لبسهما فيدخل في الملابسة

ليس كما سبق اذ نفي الزائد في كون
بالبراءة الاصلية حيث لا دليل على
ارادة الكل من المطلق فالواجب
العمل بالمتيقن والزائد محتمل لا
وانا حمل بلزوم نفي الزائد
محتملا حتى يظهر ما بعد ظهوره
وقد اشار في التنقيح الى هذا
الموضع بيت عبد القادر
رحمه الله
منقوله

ما لم يعلم خروجه او يظن وقد عرفت مما ذكرنا سقوط احد سؤالاته
اذ لا يعد دليل المضمر فرد فان قلت يلزم من هذا التحرير ان
كل ما علق بالماهية ليس بمبهم وظاهر كلامهم في عدة مواضع
نحو حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم انه لولا المعين
الخارجي لكان المراد بها الا مطلقا الجواب ما تقدم ان
المطلق متقدم على المبهم لان المبهم فيه زيادة قيد البعضية
ولو اجب الاقتصار على القدر الضروري وترك زيادة القيد بلا
دليل مع ظهور قرب المطلق من الحقيقة وانه كما ذكرنا انسب من
بعض غير معين فيكون ظاهرا راجحا وهو غاية البحث مع تعذر القطع
الذي يمنع التجويز المرجوح فيجب المصير الى الظاهر الراجح
قوله بان باعتبار الاضمار يتعلق من اضمار الجميع ومن اضمار البعض
كلهم في باب الاضمار فالجواب حيني وقد اشار اليه السعد ثم قال
الاولى اعتمادا انه الاضمار خلاف الاصل يعني فيستغنى بالاقل
وهو راجع الى دليل المصنف الاول ويرد عليه ما ورد على المقدمة
ان كونه خلاف الاصل مشترك فرجحان اضمار الكل اقرب من الجهة
لا معارض له قوله مثل لا اكل زعم الشارح ان المصنف لم يحرر
محل النزاع وحاصل كلام الشارح ان النزاع هل الفعل المتعدي
باق على اصله فيقبل التخصيص ام قد نزل منزلة اللازم فلا
يقبل ثم لا شك في تردد الامرين لكن ايهما الظاهر ثم لم يتبين هو
ولا السعد ظهور احدهما اقول وزود بما الكلام اللازم
منه تعارضهما لانهما حقيقة ومجاز وكل حقيقة ظاهرة على المجاز
ولذا تجدهم ابدا يطلبون النكتة لتنزيل المتعدي منزلة اللازم
فان زعم المخالف كثرة هذا المجاز بحيث يسبق الى الذهن بلا قرينة

صار فرع

صار فرعا عن الحقيقة ويلزم صيرورة الحقيقة مجازا والعكس اذ
لا بد من ذلك في كل حقيقة ومجاز وان اوهم كلمات بعضهم خلافه
فليس بشي فالزاعم لا يقدر على برهان لان هذا الكتاب و
السنة ومجاري العلماء في التفسير والشرح ينادي عليه اعني
لا يدعي احد ان كل فعل حذف مفعوله قد نزل منزلة اللازم و
حكم بذلك في الظاهر بل الامر بالعكس كما ذكرنا من تطلبهم النكت
قوله بالنسبة الى الكل ماكول هو عين الدعوى بل التحقيق ان لا اكل
مطلق كما قررنا ولو كان عاما للزم ان يكون تعليقه بمفعول
خاص تخصيصا ولا يقول به عاقل ويلزم انه مجاز في الخاص كذلك
وهو بعيد جدا لا يكاد يسلم به وان كان قد زعمه بعضهم كما ياتي
وربما نعم يتوجه ان يقال فيما نزل منزلة اللازم انه يعم
كما قدمنا في مسئلة لا يستوي اذ معناه لا يقع وقد وقع في سياق
نفي فكانه قال مسمى يقع لا يقع فهو مثل لا يكون منك مسمى الاكل
قوله واجيب بالتزامه اعترضه الشارح بانه خلاف الاتفاق وفسر
السعد الاتفاق اي على ان الزمان والمكان عند عدم الذكر من
قبيل المحذوف دون المقدر فلا يقبل التخصيص اتفاقا
اقول الذي نفهمه من كلام ابن الحاجب لزوم العموم في الزمان
والمكان ويوجه بما قدمنا في النهي ان عموم الاشخاص يستلزم عموم
الاوقات والاماكن وسائر الاحوال مع انه مطلق فيها ولكن من
حيث ان المحافظة على المفعول مثلا يستلزم ذلك اذ اي شخص
وجد في اي ظرف او على اي حال فهو من افراد العام هكذا حققه
ابن دقيق العيد والصواب خلاف ما قال فان معنى المطلق ان
يصدق على الافراد اجتماعا وافتراقا باعتبار اي فرد لكن على

جهة البدل لا على جهة الشمول حتى لو نص المتكلم على ان الحكم
لازم للمطلق مع اي قيد خرج عن كونه مطلقا وصار مقيدا ولم
يصر انضمام العموم الاصطلاحي في شي لانه لم يدخل تحته افراد
حقيقة انما هو فرد واحد معتبر بقيوده المتعددة كلو في الحرم
الخمر على اي قدر صدر منه من كونه كثيرا او قليلا من عنب او غيره
منفردا او ممزوجا اختيارا او ضرورة شربا او سعوطا او صبغا او
نحو ذلك من القيود لم يقل في مثل هذا انه عام وان عم القيود
ولا انه مطلق وان كانت تحته مدلولات المطلق لانها صارت
مجموعة لا على البدل اما دعوى الشارح الاتفاق فيحتمل انه
اراد بناء على تحريره لمحل النزاع وقد ذكر السعد عما ظاهره ان
حال الحذف للمفعول مطلقا متفق على انه لا يراد الزمان و
المكان البتة ولا ادري من اين جا هذا الاتفاق فان مدعي
العموم في المفعول يسوغ له دعوى العموم في الزمان والمكان
فانه قد قال به قايل ولا الزام الا بمجمع عليه ويحتمل ان الشارح
اراد الاتفاق على ان العام مطلق في الزمان والمكان مطلقا
اعني مع حذف المفعول ومع ذكره فيرد عليه ما ذكرناه **قوله** وبالفرق
بان الكلت الخ نفهم من هذا ان الزمان ليس من مدلول الفعل
بحسب الوضع كما زعمه كثيرون وزاد بعضهم ان مدلوله ثلاثة
اشيا حدوث الحادث وزمان وفاعل ما وذكر الرضي والمحق
ان الفاعل بالعقل والزمان لازم فقط والمدلول الوضعي حدوث
الحادث فقط وقد اقر بذلك المصنف حيث قال وبالفرق الخ اذ لو
كان الظرف مدلولا وضعيا لزم من تعقل الموضوع تعقله
فاحفظه فانا كررناها ولم نر ذكرها قصدا في كلامهم وانما قلنا

ان العام مطلق في الظرفين لان العقل انما حكم بهما لاحتياج
الفعل اليهما وذلك يحصل بالمطلق واعلم ان سائر الاحوال كذلك
كما كررناه **قوله** قلت المراد المقيد المطابق للمطلق الخ هذا تصحيح لما كررنا
ذكره ووجهه ان الاحكام التي هي من خواص الامور الخارجية وان
وجهت في ظاهر اللفظ الى الماهية فالمراد وقوعها على الماهية
والتصاق الماهية بها بصرف معناها الى ما يطابقها في الخارج و
هو المقيد فان قلت فهل يكون حقيقة فيهما قلت ما زال
السعد يوصي به في كتبه وهو كما قال وقد زعم ابن جني وحكاه عن ابي
علي الفارسي ان الاستعمال في افراد الماهية الخارجية مجاز لانه
حقيقة في نفس الماهية ذكره في موضع استدل له على اكثرية المجاز في
اللغة ومكثوريه الحقيقة وسائر الناس على خلافه وربما يسلم ان
اكثر المجاز يردون هذه الدعوى وربما لا يسلم ايضا لانك اذا نظرت
الى كل فرد من المسميات لم يخل عن حقيقة وكم خلى معنى عن المجاز و
كانه نظر الى تخاصر المجاز في المحاورات لا سيما ما يفتقر الى المبالغة
والتنميق كالرسائل والخطب والاشعار فيرجع كلامه الى الاحتجاج
بمثل ما ذكرنا يدل على الخلاف مطلقا وكذلك بمثل ضربت زيدا وانما
يقع الضرب على بعض جسده وسرد من ذلك اشيا كثيرة ذكر ذلك
في الخصائص حسبما نقله السيوطي في المزهر وحكاه عن ابن جني
بمثل ضربت زيدا بان الاحكام منها ما يرجع الى جملة الشخص كجا
زيد وامن وكفر وعلم وجهل ونحو ذلك ومنها ما يرجع الى الابعاض
ومنها ما يحتمل وضربت زيدا من الاول حقيقة اصلية او عرفية
عامة فان قلت يلزم من الحكم بكونه حقيقة في الماهية وفي
افرادها الخارجية الاشتراك في كل لفظ قلت اشار السعد

فيما مضى وقد حكيناه عنه في بحث الحقيقة والمجاز واشار اليه في المطول
في معرض ذكر الماهية وافرادها فصرح به في شرح الكشاف عند
شرح تفسير أم بين حين استشعر لزوم الاشتراك في مثل سمعت زيدا
وزايت زيدا حيث يراد به اللفظ تارة والمعنى اخرى فقال من شرط كونه
مشتركا فصلا والى الان ما تخلل لي هذا كما لم يتخلل لي صدق
المطلق على المقيد حسبما ذكرناه في الامر والله على كل شيء قدير
لا يكون عاما في اقسامه لانقسام مدلول الفعل الاصطلاحي ومتعلقه
قد يكون بحسب الاشتراك اللفظي فلا يعم الا على راي مضى وهو راي
الشافعي ومن وافقه فيكون مجملا ومنه صلى بعد الشفق ولا يمس
المصحف الا طاهر واحلتهما وهما طاهرتان وقد يكون في المواطىء
نحو صلى اذ يراد الفرض والنفل قدر مشترك بخلاف الطهارة عن
الحدث وعن الخبث وعن الاكبر والاصغر لانه ليس المراد مطلق
النظافة والقذر على ما هو المعنى اللغوي والصواب كما قررناه وربما
في المقتضي ان يكون هذا من المطلق لا من المجمل ويكون مبينا لا مجملا
خلاف ما اختار المصنف وقد يكون الانقسام بحسب الوقت نحو كان
يجمع بين الصلاتين وبحسب الامكان نحو نهى عن الصلاة بعد العصر
فيصدق على مكة وغيرها وهذا المثال يصح لكن قولنا بوجوب الحمل
على الاطلاق اذ لا يقول احد ان النهي المذكور مجمل والذي قال انه يعم
الاماكن اما ان يريد بتوسط المحافظة على افراد العام كما زعمه
ابن دقيق العيد واما ان يريد ان مثل ذلك عام في الاماكن بنفسه كما
هو ظاهر كلام ابن دقيق العيد في شرح العمدة في هذه المسئلة حيث جعل
بين احاديث النهي وحديث اطلاق الطواف والصلاة في اي وقت
عموما وخصوصا من وجه فلا يتم ذلك كيف وهو مصرح بخلافه حيث

بيّن

بيّن ان العام مطلق في الازمان والاماكن وساير الاحوال واما ما
قال انه يلزم من المحافظة على افراد العام عموم الظرف ونحوه فانه
لا يتم لما ذلك في الاثباتات انما يتم في النفي والنهي وان شئت فاصنع له
مثال الزمان الذي اسلفناه في النهي وذلك بان تقول ليأكل كل منكم
الزمان لا فانه يشتغل من كل في وقت واحد وحال وزمان فالتعميم
في النفي والنهي انما جاء من منع حصول الماهية في الخارج لا من
المحافظة على افراد العام كما زعمه اذ ذلك احتجاج بعين المذهب
اذ المحافظة فرع التعميم فيدور فان قلت فاي فرق بين مذهب من
قال يلزم من عموم الاشخاص عموم الاحوال والظروف ومذهب من
قال هو مطلق فيها نعم لما ذكر قلت ان اراد الاول انها وضعية
والا فلا فرق فان قلت كيف يكون دلالة المطلق عليها حقيقة و
ليست بوضعية بل عقلية قلت هذا سؤال عام للدلالة الالتزامية
مطلقا لا يختص هذه الصورة والدلالات الثلاث كلها محتاجة
الى العقل ومحتاجة الى الوضع والنسبة تكون بادنى ملابسة فان
كان تخصيصهم المطابقة بالوضع والالتزامية بالعقل اصطلاحا
فامر سهل ووجهه واضح لان الاولى امس بالوضع والاخرى امس
بالعقل مع انها نشأت عن الوضع اذ لا يدل العقل عليها الا بعد الوضع
وقد تقدم عن السعد انه يعتبر في الحقيقة الوضع لوضع قصدا فلزم
على زعمه ان كل الالتزامية غير حقيقة او يقال اوصاف اللفظ لا يوصف
بها المعاني كحقيقة ومجاز ونحوهما تختص بالالفاظ واما قولهم
معنى حقيقي ومعنى مجازي فوصف بصفة ما دل عليه والالتزامية
لم توصف عرفا بوصف ما لزمت عنه وثمرة هذا ان تقديم بعض
الالتزامية على بعض انما يكون بحسب البيان والوضوح لا بحسب الحقيقة

لو كان قالوا معنى حقيقي ومعنى
مجازي بدون الحاق الياء
لصح ما ذكره المولف
رحمه الله

والمجاز واذا تتبعت تصرفاتهم وجدتها موافقة لهذا والله اعلم
نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر اه لا شك ان المفروض ان الصحابي لم
ير ومعنى هو مدلول عام لان الواقع لا يكون الا شخصيا فتعبير
الصحابي عن المعنى الشخصي بلفظ عام ليس تعبيرا مقصورا على الواقع
بل اعم منه فاتيانه بذلك الاعم مجرد اجتهاده لان المفروض انه لم
ير ومعنى لفظه بل اخص منه فيؤول الكلام الى ان اجتهاد الصحابي
حجة وفي المسئلة والمفرق بينهما مفرق بين ذوي الارحام فتوله
قلنا خلاف الظاهر خلاف الظاهر ويلزم في كل مجتهد اذ هو عدل
عارف ولذا كان المصنف مخالفا للاكثر في هذه المسئلة بل ولنفسه
في ان مذهب الصحابي ليس بحجة اذ هي هي ثم اعلم ان العموم
المذكور هنا هو من دخول اللام على الجنس وهو عام عند الاكثر
وتحقيقه ان اللام اشارة الى الماهية نفسها او الى افرادها بعضا
او كلا او لبعض معين او مبهم فجعلوا المعاني كلها تفتقر الى قرينة
الا الاستغراق فيكفي فيه عدم القرينة لان سائر المعاني تخصيص
لفرد بلا مخصص وهو ينافي ال التي للتعريف وضعت لتعيين النكرات
فهي معها على السوا فاذا لم يفهم ما اراد المتكلم وجب التوقف
علو حتى يدل على مراده دليل وقد ذكر الشريف الجرجاني ما يدل على
هذا المعنى فاذا كان محتملا لان نفس الماهية ولافراد مع قيودها
فالاستغراق احد المحتملات فتقديمه بلا دليل تخصيص بلا مخصص
ورجحه في التلويح بعموم الفائدة ويكون طريقه ممنوع عن قرائن
اللغو ويكثر الاستعمال وقد حققنا ان الكثرة في مثل ذلك للكثرة
الواقعات المعبر عنها بها لا لايثارها كما حققناه في الجمل المتعاطفة
مع انه خلاف صريح كلامه في المطول فانه في توجيه كلام الكشاف

ان اللام في الحمد للجنس الاولى ان كونه للجنس مبني على انه المتبادر الى
الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن
الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا
على مسماه فاذا لا يكون ثم استغراق انتهى ثم نقول واذا سلم
عدم ظهور الاستغراق فليس بعام ورح فاما ان يكون المطلق
حكما خارجيا او مطلقا ان كان حكما خارجيا كان الظاهر الاكثر
في اقسام الامور الخارجية والا فالاطلاق فيها وفي الماهية
فان قلت انه اذا اتبعت بكل كان تاكيدا مدلوله مدلول
الاول وان اتبعت بعض كان بدلا مدلوله غير مدلوله فيلزم ان
يكون المطلق حقيقة في الكل مجازا في البعض قلت كل وبعض
انما اتي بهما لبيان ما اريد بالمطلق وكل حقيقة فلو كان الكل ظاهرا
ظاهرة فيه ذلك كالماء والعرض لم يكن بنا حاجة الى هذا الدليل
لانه ليس بمطلق ح وان كانت غير ظاهرة كالعسل والماء وكل مطلق
لم يفد كلا وبعضا الا بعين المراد قلنا مثل فانه في قوله
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر اقول
قد حاموا على تحصيل مقصده في هذه المسئلة وهاموا ولجوا فيها و
لجوا ولم يحصلوا منها على طائل والذي فهمناه من مجموع كلماتهم
هل يلزم في المعطوف والمعطوف عليه اشتراكهما في القيود والصحيح
المعلوم من كلام المحققين من النحاة ونص عليه الرضي انه لا يلزم
الاشتراك الا في الحكم الذي لاجله وقع العطف قوله مثل يا
ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل
اخر فقال ماذا تريدون بهذه العبارة اتريدون انه لا يسمى مخاطبا
ثم ترتبون على ذلك انه لا يلزم الحكم الا المخاطب ام تريدون انه

لا يلزم من مدلول ذلك الكلام فقط من هذا الدليل مثاله قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله فيقولون ابن مسعود مثلا يصدق فيه مسمى مخاطب ولا
يصدق في ابن المسيب ويترتب على الصدق وعدمه لزوم السعي
وعدمه بالنظر الى هذا الدليل ام يقولون يلزم السعي ابن مسعود
من هذا الدليل ولا يلزم ابن المسيب فنقول على الاول الخطاب
نوع من الكلام ولا يوجد الاخص بدون الاعم والله سبحانه
لم يكلم ابن مسعود حقيقة فلم يخاطبه حقيقة ولا كلم النبي صلى
الله عليه واله وسلم حقيقة وقد اختص الكلام حقيقة في هذه الدار
موسى عليه السلام بحسب ظاهر الامر ولو جوز تكليم النبي صلى الله عليه واله وسلم
كما في الاسرى مثلا فالقطع انه لم يعم كل حكم وانما وصل كلامه
سبحانه وتعالى الى جبريل عليه الصلاة والسلام كيف شاء الله سبحانه
ثم خاطب جبريل محمدا صلى الله عليه واله وسلم به ثم خاطب صلى الله
عليه واله وسلم بعض اصحابه من واحد فاكثر ثم بلغ الحاضر الغائب
ثم الموجود من سيوجد بعد وجوده الى يومنا هذا فالغائب من
الموجودين والغائب من المعدومين سيان لا فرق بينهما اذ لم يخاطب
كل الا بعد ارتفاع موانع الخطاب وحصول شرائطه فوصف حضور
الوجود ملغى قطعا وعلى الثاني عدم الفارق بين المكلفين اذ كل
مكلف قد سمع القران من سامع مثله ولم يسمع احد من الله سبحانه
ووصف حصول الوجود وقت نزول القران ملغى قطعا ولا شك
ان ذلك موجب للحكم والا كان تعطيلا لدلالة الكتاب العزيز اذا
تقرر هذا علمت انتفاء الخطاب الحقيقي عن كل مكلف اعني كونه
مخاطبا من الله سبحانه لما ذكرنا ان الخطاب اخص من التكليم وقد انتفى

التكليم

التكليم فتعين ان المراد لزوم الحكم لمن بلغه الحكم الدال عليه بواسطة
كالنبي صلى الله عليه واله وسلم او بوسايط كسائر المكلفين ثم نقول
والسنة النبوية اعني كلامه صلى الله عليه واله وسلم وما هو في حكمه
مساو للكتاب العزيز فيما ذكرنا لانه وان كان يصدق انه صلى الله
عليه واله وسلم مخاطب لمن واجهه بالكلام فقد حققنا ان وصف
الخطاب ملغى اذ ثبت الحكم في الكتاب مع انتفاء المخاطبة الحقيقية
فقد وضح كفلق الصبح استواء اول المكلفين واخرهم واستبان
صحة قول من قال ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه واله وسلم كما رواه العلامة عن الكتب المشهورة على ما ذكره السعد
واستقربه والله اعلم قوله مثل خذ من اموالهم الخ اذا قلت خذ
من دراهم زيد فلا شك انه يصدق باخذك درهما او بعض درهم
ويقع الامتثال سواء جعلت من لابتداء الغاية او لمعنى بعض ولو اخذت
من كل درهم شيئا لكان تحقيقه ايضا فلو منع من المعنى الاخر
مانع من عرف او غيره لم يصير المعنى الاول مجازا بل هو باق على
حقيقته وقد تبين لك من هذا انه مطلق يصدق باخذ الفرد
والاخذ من كل فرد وهذا الذي ذكرنا جار بعينه في خذ من اموالهم
فهو مطلق فيهما فيصدق في الفرد كما يصدق في الاخذ من الاول
على كلا معنيي من اذ من ابتداء من احد الانواع والاشخاص فقد
ابتدا من مجموعها وكذلك بعض البعض بعض على ان الظاهر
هنا هو التبعيض سواء كان معنى ذلك محققا اعني انه معنى الحرف في العرف
او لم يثبت اذ يصدق على البعض فالتبعيض لازمة فمن اخذ
درهما او دينارا او تمرا من اموالك لا فرق بينه وبين من اخذ درهما
ودينارا وتمرا في انه اخذ بعض اموالك وقد لزمهم امتناع الحقيقة

في مثل ذلك لم يزعمهم انه ترك كل درهم لمانع فكلما اخذ سوى ذلك
لا يصدق عليه هذا التركيب الا مجازا والعموم ان ما الاجناس
فلا يجمع الا باعتبار انقسامه الى حصص والانقسام قد
يكون للتعيين والتشخيص وهو الافراد وقد يكون باعتبار امر اشتركت
فيه حصص دون اخرى وهو الانواع فيصدق الجمع على الامرين
حقيقة ويلزمهم ان من حلف لا اكل من الفواكه ولا اركب من المركوبات
ولا اشرب من الامواه ولا اكل من الحبوب ولا انكح من النسوان انه
لا يحنث حتى يستوعب الانواع فلو فعل كل شيء الا انه ترك الخوخ
والفيل وماء البحر والعدس والنصرانية ونحو ذلك مما لا يحصى
لم يحنث وذلك حيث يقول اردت بحسب الوضع ولا يسطره عاقل
انه يفتى بذلك فضلا عن فقيه واذا تحرر انه مطلق فقد
حررنا فيما مضى كيفية العمل بالمطلق وانه يسقط الذم بالفرد
ويبقى ما عداه محتملا لا ظاهرا له فيعمل بعد بالبراءة الاصلية حتى
يظهر دليل على كل او بعض فيعمل به وقد ظهر بهذا صحة قول
المصنف لنا انه يصدق في ع لانه شان المطلق وليس بعادة الدعوى
واما قول الخصم انه يعني كل اي للعموم فاعادة للدعوى وكان
المصنف طوى المنع الذي هو وظيفته ثم تعرض للفرق بين عامه فانه
صح والاسم بعض والله اعلم ويدل لما اخترناه قوله تع يا معشر
الجن والانس الم ياتكم رسل منكم على ما يقال ان الرسل في
الانس خاصة **قوله التخصيص** قصر العام
على بعض مسمياته قال الشارح يتناول ما اريد به جميع المسميات
ثم ولا ثم اخراج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته نه
استعمل في غيره انتهى قد قدمنا تحقيق ان كل عام يراد به الخاص

فهو مجاز

فهو مجاز ولكنه يقال اما ان يريد المتكلم معنى العموم ثم يقصد
الاخراج واما ان يريد افراد العام المقيدة بكونها غير المستثنى ان
اريد الاول لزم الكذب في الخبر والبدا في الانشا وعدم صحة التعليق
في انت طالق الا ان يكون كذا و والله لا كلمت زيدا الا اذا كان كذا
وعلى الجملة يبطل التعليق مطلقا فيما يفيد تغيير الاحكام لانه لم
يعلق الانشا بل انشا التعليق وقد صرح الفقهاء في غير موضع بلزوم
ارادة الاستثناء في نحو ما ذكرنا من اول الامر بعضهم وان اريد
افراد العام المقيدة باخراج المستثنى لزم ان الاستثناء كعشرة في
قد اريد به العام الخاص فلا يصح استثناء الاستثناء واما
العدد عن ايقاع فيهم انه مخرج فهو ايهام اراد الدخول بحسب
الوضع فلما استثنى المتكلم علمنا انه اراد العام الخاص ويكون
هذا العدد وقد قال سعد الدين في بحث الاستثناء ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول لانه ان اعتبر في حق تناول
اللفظ فهو باق لا يخرج عنه وان اعتبر في حكم الارادة فلا دخول
فلا اخراج انتهى ومثله ذكر الزركشي في البحر وذكر فيه ايضا ان
الكوفيين لا يقولون ان المستثنى مخرج وان قول مدعي الاجماع
غير صحيح هذا كلامه وهذا يحتاج الى التثبت والذي ذكره الرضي عن
الفرا انه يكتفي بجواز الدخول مجيزا جاءني رجال الا زيدا وهذا لا
يقدح في دعوى الاجماع وقد يحتمل ان يكون التبس على الزركشي هذا
بذاك ويحتمل ما قال فليحقق والله اعلم واطال الزركشي من
كلامهم في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
بما لا طائل تحته واوضحها قول ابن دقيق العيد ان الاول اعم
وانه يقال انه منسوخ بالنسبة الى البعض الذي اخرج انتهى وهو في

بمقتضى ما بحثناه ان من يرد مدلول العام الوضعي اذا استثنى صار رافعا
للمستثنى ويلزم الكذب او البدا كما بيناه هنا وفي النسخ قبل الامكان
اذا عرفت ما ذكر مع صحته مذهب من قال ان الحكم متاخر
وهو الحق ووجهه ان الحكم على المقيد فلا يمكن قبل تمام القيد
وهكذا كل مقيد وقد ذكرنا نحوه في النواهي وفي مواضع اخر فينحل
عنك اشكالات كثيرة يدندنون حولها في ابحاث الاستثناء
الا ترى ان قولنا لا اله الا الله يتحلل على ما قررناه الى قولنا الالهة
المعبودون بكونهم غير الله منفيون وليس فيه من الاشكالات شيء
فهو مثل قولك غيرك لا يجود او وجود الجود معلوم واسناده
عن غيرك حاصل فيك وكذلك الا الله مسلم ان في الله شك ونفي
غيره يحصر المدلول عليه تعالى والكناية اقوى من التصريح وهو
معنى التوحيد وهذا انما يحسب الاصل وقد غلبت هذه الكلمة
الكريمة وصار مدلولها الاثبات والنفي معا المجيبها لذلك في جميع
الموارد ولهذا اكتفى بها الانبياء ومتابعوهم في اسلام المتكلم بها
وحكموا عليه باقراره لله تعالى بالالهية وتوحده بها وصارت
دلالتها اوضح دلالة على ذلك وقد ذكر هذا ابن دقيق العيد
حكاه عنه [illegible] الزركشي وهو معنى جواب من اجاب
ان المستثنى مسكوت عنه ولكن هذا التحرير للمراد اوضح تحرير
والله اعلم قوله واورد الدور وجه لزوم الدور قوله
في تعريفات العموم والخصوص ان الالفاظ المشتقة من مصدر
يجمعها اذا اخذ بعضها في بعض كان دورا اذ يتوقف معرفة هذا
المحدود على معرفة ما وافقه في الرجوع الى ذلك المصدر فلو
توقف المحدود على الحد المتوقف على معرفة المصدر للزم العكس

اذ لا يعرف

اذ لا يعرف هذا حتى يعرف ذاك لمعرفة مصدره على فرض صاحب
الحد فيقال له ولا يعرف الحد حتى يعرف المحدود كذلك وحاصله
ان معرفتهما متلازمة فان زعمت توقف الحد بها على الاخر فذلك
حاصل في العكس فيتوقف كل منهما على الاخر ولهذا جعله الشارح
المحقق من تعريف الشيء بمثله واما قول السعد لا يرد للفرق
بين مفهوم الاحراق والاحتراق فشيء خارج عن المراد اجنبي
عن الجامع وكثيرا ما يتعلق بذلك كثير والسعد ارفع من ذلك
وانما وقع ذلك منه في حال فترة لانه يتكلف ان يجري الكلام على
مذهب الاشعري ثم رجع القهقرى فيشغل الحيز بلا شيء قوله
والاستثناء المنقطع فيه حقيقة الخ لا شك في الاستعمال لغة والاصل
الحقيقة واما الظهور الذي يتضمن علامة وهو التبادر فيمكن
ان يكون سببه كثرة وقوع الاستثناء المتصل في الكلام كما انه
يتبادر من اشتراك الحمار الغنم لا الحمار الاوعال والارانب ونحو
ذلك وكذلك كلما له هذا الشان من المتواطي والمشترك كما ان الشا
يتبادر منه الاسد لا ضرب من العنكبوت وهو مشترك بينهما كما ذكر
للشارح وامثلته لا تحصى وحمل فيها الامصار لظهور المتصل كما
ذكرنا فقد تبين ان الظهور وعدمه لا يصلح للحاكم بين الحقيقة و
المجاز في مثله والتحقيق ان الظهور والتبادر انما ينشأ ان
عن غلبة استعمال اللفظ وذلك يختلف فتبادر المعنى في عرفنا
عاميا يدل على الحقيقة في عرفنا لا في اصل اللغة والنزاع ههنا
هل المنقطع حقيقة لغة اصلا او عرفا لغويا لا عرفا حادثا اذ
لا يصلح تفسير الكتاب والسنة والاعراف المتقدمة بعرف حادث
وهذه قاعدة مطردة ومغلطة فاشية اعني تفسيرهم الكلام المتقدم

ما العرف الحادث فان بين ظهور وتبادر عند اهل العرف المتقدم
جمل عليه ثم اذا لم يثبت مجازية المنقطع فبينه وبين المتصل قدر
مشترك هو ملابسة المستثنى للمستثنى منه فهما من المتواطي وحاصل
الاعتراض منع المجازية والتشكيك في الدليل بما ذكر والاصل
الحقيقة في كل لفظ سيما في المتواطي فانه لابد عليه ما اوردنا
على المشترك والله اعلم **قوله** فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح
توضيحه ان دلالة الالفاظ على معانيها بمنزلة الاشارة الحسية
فكما تشير الى اصابعك الخمس وتستثنى البنصر فتقول هذه لعقتها
الا هذه وكذلك قولك اصابعي الخمس لعقتها الا البنصر اردت بالخمس
جميع الاصابع ثم لم تحكم عليها كلها بل على الاربع بمنزلة قولك لعقت
الاربع منها غاية انك لم ترد الخمس المطلقة بل المقيدة باخراج
البنصر منها اي الخمس المقيدة باخراج واحدة منها لعقتها فتصدق
على الاربع وهذا شان كل مقيد كما قدمناه **قوله** ~~في الشرح~~
~~ان مذهب الجمهور~~ القاضي قال
الشارح ابو بكر وفي ا الرضي عبد الجبار وليس يقول لها معان عما هو
من مفاسد الاشتراك وثمرات الهوى وكل منهما قاضي غير ان المعتزلة
يقتصرون على اطلاق القاضي على عبد الجبار ويطلقون على ابي بكر
لفظ الباقلاني فقط والاشاعرة بالعكس وهو امر هين انما
ههنا كلام على وجه الغلط في النقل وتحقق انه المنصب وانطباع مع
الاشاعرة لكثرة ذكرهم عن ابي بكر وكذلك خلاف المعتزلة **قوله** والاول
غير مستقيم الخ قال في بعض الشروح الكلام فيما اذا القائل جعل
الاستثناء مخرجا عن المسمى لا عن المراد ولا شك في سقوط الكلام و
هو ظاهر **قوله** في الشرح اعلم هداك الله القصد الى حاصله ان

مذهب

مذهب الجمهور بزعمهم ان العشرة المقيدة بالا ثلاثة اطلقت على
السبعة مجازا وان مذهب القاضي ان افراد هذا المركب تصدق
على معنى هو مدلول سبعة وح فما الحكم الا على مدلول سبعة في
العشرة المطلقة على مذهب الجمهور حقيقة فالمذهب الثالث راجع
الى احد المذهبين لبقاء المفردات على ما كانت عليه قبل هذا
التركيب ووقوع الحكم على ما يصدق عليه مدلول سبعة ليس الا
وحين كان في كلامه شيء باضمحلال المذهب الثالث قال الشيخ
هذا اعتراف بحقيقة المذهب الثالث يعني لما ذكر من عدم تغير
دلالة الافراد وتاخر الحكم وهذا تدقيق لكن مذهب الجمهور
بان على علمه ان العشرة المطلقة مراد بها بعض مدلولها اعني سبعة
والة الاستثناء والمستثنى قرينة وبه يكون من باب التخصيص ولو
ارادوا العشرة المقيدة لم يكن تخصيصا فكيف يعرض الشارح
عن ذلك ويخترع لهم مذهبا وهوا فغفر السعد حتى جعل بعض
الزاعمين للشارح اعني في نصرته اعني السعد للمذهب الثالث
كون العشرة اي المطلقة مجازا عن السبعة كانه لا قائل به فلينظر
فانه عجيب منها ومن هذا قول الشارح لان العشرة بعد اخراج
الثلاثة وقبلها مفهوم واحد قلنا ان اردت بحسب الوضع فمع
وهو خارج عما نحن فيه وان اردت بحسب ارادة المستعمل فممنوع
عند الجمهور والمحقق الصحيح في المذاهب فهو ما اخترعه
الشارح وزعمه مذهب الجمهور ورده الى المذهب الثالث
اعني الحكم على العشرة المقيدة بالا ثلاثة وان صح ان القاضي اراد
ما زعمه العضد فمرحبا بالوفاق واتحدت المذاهب الثلاثة لكن
نقل الاصوليين مع كثرتها وتلون عباراتها على ان مراد القاضي

ما قاله ابن الحاجب وكذلك الكلام في مذهب الجمهور فقد احسن
الشارح نظرا وانفرد نقلا **قوله** شرط الاستثناء الاتصال
لم ار لهم في هذا دليلا واضحا فمثلا ان لا نعلم صدق ولا كذب
لا ولا لدفعه لانه يقال اذا اثبت لتلك الجملة المفيدة التي يصح السكوت
عليها حكم عمد به ظاهرا حتى يظهر خلافه كسائر التخصيصات
فيحمل على الطلاق والعتاق ونحوهما لثبوتهما ظاهرا حتى ياتي
الاستثناء الكاشف عن ارادة خلاف الظاهر واما اليمين فاضعف
اذ حكم الشرايع غير محصورة في عقولنا ولا نبعد في بعض الكلام
مع التراخي دون الاتصال اذا تعلقت بذلك حكمه واستدل
البيضاوي باجماع الادبا وهذه مصادرة اذ دعوانا ان الاتصال
يجب لغة فيصير المعنى لانه يجب لغة اي معلوم من اللغة فهو دعوى
الضرورة في محل النزاع او قوله ان الحق دليل النوع
على الصحيح من تاخر الاسناد في الاستثناء فكان يلزم من جواز
الانفصال جواز بين كل مسند ومسند اليه فيتسع الخرق على
الراقع ولا يجسر احد على دعا ذلك ولا نجد فرقا بين اسناد
واسناد والله اعلم **قوله** لم يقل صلى الله عليه وسلم ولكفر عن يمينه الخ
تعالى شرط الاستثناء ان يراد المستثنى حين ايراد المستثنى
منه والذي حلف من شيء لم يرد ذلك اولا يلزم ان يريد فيبطل
الاحتجاج بما ذكروه يرد عليه غيره ذلك الا ان وضوح ما ذكره يغني عن
غيره **قوله** ان عبادي ليس لك الخ تعالى الاستثناء للغاوين
ليس ناظرا الى ما سيقع ويتحقق وانما المعنى ليس لك سلطان
فيهن كما انه ليس لك سلطان حجة لكن من سلطك على نفسه باتباعك
لك بسوء اختيار فهذا المعنى لا يختلف باختلاف وقوع الغواية

يريد الا الاخر

اوالهدى

اوالهدى على الجمع او بعض وبعض ولهذه الاية نظائر وقد
ذكرنا فيما كتبنا على الكشاف من الابحاث المتفرقة عند قوله ليبلوكم
ايكم احسن عملا وتفسيرهما لتفضل بحسب المومنين في حسب
وهو من القبيل الذي ذكرنا **قوله** كلكم جائع الا من اطعمته
هذا حديث قدسي مشهور والعجب من غفلة الشارح بل زعم
السعد ان جمهور الشارحين كذلك ثم الظاهر ان الاستثناء
من الاحوال والمعنى كلكم ذو جوع اي كل واحد منكم اي واقع
عليه ذلك في جميع الاحوال الا في حال شبع من اشبعته هذا
ان تكلفت لجعل الاستثناء متصلا كما فعل الزمخشري في لا عاصم
اليوم من امر الله الا من رحم وان حمل على الانقطاع فواضح
اي لكن من هداه الله ونحوه فهو المهتدي وكذلك في الاية فهو
المعصوم المرحوم كما ذكره الرضي وايضا اذا حملت اسم الفاعل
على الحدوث امكن الاتصال بما ذكرنا وان حملته على الاطلاق
اي شانه ذلك تعين الانقطاع اذ لا يخلو العبد عن ذلك الوصف
اشبع ما يكون ومثله والعصر ان الانسان لفي خسر **قوله** لما
اتفقوا على عادته مراده ان العادة تحيل اجتماع الكثير مع تباين
الاوطان والاوطار على امر لا لدليل كما مضى لهم في اثبات الاجماع
ولم يرد الاحتجاج بالاجماع كما اوهم العضد وصرح به السعد
وانما يرد هذا اذا اجماع الكل كما يوخذ من الشارح او الاكثر **قوله**
الاستثناء بعد جمل الخ فقد اتفقوا انه مع وجود الدليل يصح الرجوع الى
كل واحد على الجمع وعلى البعض اعني الاولى منفرده او مع
الوسطى او مع الاخرى ونحو ذلك سائرها فان قلنا ان ذلك
حقيقة كما هو اصل الاطلاق فذلك معنى المطلق الا انه لا يمكن

في من الشرح

ذكر السعد ان المصنف اي ابن الحاجب صرح في المنتهى بان المراد اجماع الاكثر دال ودون الكل

فيصرح

استعماله مع عدم الدليل فسمّي مبهماً واقفاً على الدليل المعين لاحد
المحتملات وهذا المعنى لم ير من ذهب اليه وهو جار على الاصل
فيتعين ولا يحتاج الى دليل ومن ادعى الاشتراك عنه فعليه الدليل
وفي بعض المنقول ما يوهم انه قول الشريف الموسوي لانه القدر
المشترك وفي كثير منها كهذا المختصر وشرحه وشرح شرحه
انه مشترك عنده هذا والمذاهب المحققة بعد ذلك عوده الى
الاخيرة وعوده الى الجميع لان سائر المذاهب التي ذكر فيها ظهور
ثم لانقطاع العارض ونحوه لكن ليست محققة لان الانقطاع
ونحوه نوع من الدليل وقد قلنا لا خلاف مع الدليل وان وقع الشك
والخلاف في كونه دليلا مثلا فهو بحث آخر مستقل نعم اهل ذينك
المذهبين هل ارادوا الظهور فيما ذهبوا اليه بحسب الاستعمال
العرفي فيكون حقيقة فيما ذهبوا اليه مجازاً فيما عداه ام ارادوا
الترجيح بنوع مناسبة كالقرب في مذهب الحنفية والتقدم في الحكم
في مذهب الشافعية وعلى كلا التقديرين اشكال اما الاخير فلانه
اثبات اللغة بالترجيح ولا تثبت الا بالنقل واما الاول فلانه انما
يعرف ذلك بالنقل من المعتبر لموارد الاستدلال وقد ظهر اختباط
المعتبرين فيما لا قرينة فيه كما تراه من علماء العربية والاصول في اختلال
الظهور وشبهه ان اكثر موارد الاستعمال فيها القرائن المعينة
للمراد والذي لا قرينة فيه قليل بالنسبة والذي فيه قرينة مختلف
جداً لانه على حسب ارادات المستعملين واغراضهم والذي لا قرينة
فيه لصم الحكم فمن اين ناخذ كليته وليس في البين امر غالب
يسبق الى فهم الناظرين الى العرف الاول حتى يجعل حقيقة وما
عداه مجازاً واما مذهب الوقف فان ارادوا وما اثر دبا من عدم

آه الامن تاب وامن وعمل عملاً صالحا الآيه

الظهور

الظهور فظاهر لانه لتسمية وقفا اذ صاحب المطلق لا يقول
بالوقف والا لكان مجملا لا مطلقا وان ارادوا انه لا يدري اهناك
ظاهر ام لا ثم على فرض ظاهر لا ندري اهما هو فهذا بعيد جداً لا
لانه ان كان ذلك لتعارض الادلة فقد عرفت ما ذكرنا على وجه
الاستدلال وبما الاستعمال والمناسبة وان كان لتجويز ظاهر
اضاعه قومه لكثرة ما ثبت في علم الله تعالى جرى ذلك فيما لا يحصى من
الابواب التي لا يكلف علينا بمعرفتها فليتامل فقد اوجزنا و
نرجو وضوحه لمن تادبه على الحقيقة فان قلت هذا
تصرف علماء فنون العربية على الترجيح فكيف يمنع قلت انما منعنا
في صورة ويلحق بها ما ساواه وحاصله ان كل ترجيح سواء كان
من قبيل اللفظ او من قبيل المعنى ان افاد ظهوراً اوجب
حمل الكتاب والسنة والعرف الاول عليه دون المرجوح ووجب
العمل عليه وان لم يبلغ الى ذلك امتنع العمل على ما ليس براجح وذلك
كسائر الادلة ومقدماتها فان ما نحن فيه مقدمة من مقدمات
دليل الحكم والذي منعناه لا يفيد ما ارادوه كما مضى من في مذهبي
الشافعية والحنفية اعني القرب والتحكم اذ هو اثبات اللغة العربية
بالاعتبار ولا تثبت الا بالنقل او ما يقوم مقامه من الحاق الفرد
بالاعم الاغلب كما مضى ثم هنا اشكال هو ان المستثنى
معمول لما قبل الا عند الجمهور فتوارد العوامل على معمول
واحد والجمهور على منعه في النحو ويكون هنا كما ترى وقد
ذكره الزركشي وقد نبهناك على نحو هذا من صنيعهم فيما مضى فكيف
يخالف الرجل نفسه بلا عناد قبيل وايضا ذكر الرضي ان منعهم
توارد العوامل النحوية كالفرع على منع توارد المؤثرات الحقيقية

فيه انه عكس الاحتمال والمطلوب منه والراد المطلق احدهما فكيف العمل بواحد وتبرك الباقي وليس المراد منه لم يعرف والمعروف في العمل بالمطلق معه وتامل

لم لا يقال مع ظهور الاحتمال في عوده الى الجميع والى الاخير يكون مشتركا والمراد

لم لا يقال ليس المراد اثبات اللغة بترجيح وانما المراد ان الوجه المرجح لاحد الاحتمالين في فهم معنيه لا احدهما لفظ لغة كذا وهم

والقايل بالتوارد في النحو شذوذ و في الموثرات الحقيقيه
جمهور على ان الفرق بين الفنين واضح لان عوامل النحو عندها
امارات يختار معها المتكلم النصب والرفع مثلا كما ذكره الرضي
نفسه فهي كعلامات والدلة يجتمع مع التماثل ويرجح منها مع التخالف
كسائر الادلة بخلاف الموثرات الحقيقية ثم الحق في اجتماع
الموثرات الحقيقيه انه كما يعقل صدور الاثر الواحد عن موثر
واحد يعقل صدوره عن موثرين كاملين كل منهما مع الاجتماع
كهو مع الانفراد وقولهم يلزم ان يكون موجودا غير موجود بعد وجوده
غير لازم لانه موجود بهما وموجود من جهة من اوجد
غير موجود من جهة من لم يوجد ومثله اجتماع الامثال
كبياضين وسوادين ومنعه الاشاعره دون المعتزله و
المثلثان متقارنتان ولو لم يلا يصير المحل مستغنا غير مستغن
وجوابها مثل الاولى وكذلك الجواب في العوامل النحويه
فتامله فانك قل ما تجده ملفوفا محررا وما هكذا والله الموفق
قوله الاستثنا من المجي اثبات الخ مدلول جا القوم الا
زيد اسعو نفس المجي فقط ومدلول القوم المحكوم عليه بالمجي
ومدلول الا حاصل مدلول استثني واخرج فاد اخرج
زيد عن الحكم بقي على ما كان عليه فان قلت لا يكاد يساعد
الفهم والعرف على هذا التحقيق مع ظهور صحته فمن اين جا
ذلك قلت من الجهة التي نبهناك عليها في بحث تعاطف الجمل
وهو كثرة الواقعات فان الاعراض العارضه لكلام الاستثنا
انما هي اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه الى الحكم المقابل له
وقل ما يعرض لاحد غرض في الاخراج فقط مع بقا المستثنى

عبارة الكاتب الا تستعمل في الاثبات الا لتعلق بالاستثنا

على ما هو

على ما هو عليه نحو الخوف منه وصيانته ونحو ذلك فلما كثرت الواقعات
صار يسبق الى الذهن الحكم بالمقابل لكنه لم يوجد دليل يدل
على الحكم المدعى بل اللفظ الدال كما هو في اصل الوضع لعم
نظن ان الحكم في نفس الامر وعند المتكلم كذلك لكنه ونزع عرض
التاخير للحكم كما مر لكنه لا يجز لنا على المتكلم الاتراه لو استدل
خبر المجي زيد المستثنى او بعدم مجيه لم يعد مكررا ولا مناقضا
فتامل هذا ابلغ ما يقال من جهة التحقيق و الحق ان هذا
داخل تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان من العلم جهلا
وانه يرتقي من ذول وحد لقه كاشد ودفع للضرورة في
الجمله فانه لو قال قائل كل احد يموت الا زيدا او كل احد خلقه
الله الا زيدا او نحو ذلك الملحا لعنه في تحديد الاسكات انما
الكلام في معرفه كيفية هذه الدلاله ونظايرها وهي لا تحصى
فان قوله تعالى من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ليس
المراد الخالي عن الحكم ولا اعم من ذلك بل من حكم بغير ما انزل
الله وكذلك فما ربحت تجارتهم المراد خسرت لا نفي الربح وسلامه
روس الاموال ولا اعم من ذلك بل الخساره وكذلك لا افضل
من زيد ولا اعلم من الله ليس المراد نفي الافضل بل اثبات
الافضليه والاعلميه فان قلت ما اسم هذه الدلاله
فانه لا لفظ موضوع على هذا المعنى بلا زياده فيكون حقيقه او
بضم علاقه وقرينه فيكون مجازا او يلازمه عنه فيكون كنايه
قلت بل هي من الكنايه الا ان عبارات اهل البيان فيها التمثيل
بالملازمه البينه وعبارات الفقها اعم من ذلك فيكون في
الملازمه غير الواضحه و لهذا اشترطوا ان تقصد تلك الملازمه

كقولهم في بقتضي والحق باهلك انها كنايات عن الطلاق فلان
ذلك من لوازم المطلقة ولذا اختلفوا في صور الكنايات في
مرجع اختلافهم الى صحة اللزوم وعدمها والى قربه وبعده
وكثرته وندرته فالكناية في اصطلاحهم اعم منها في اصطلاح
اهل البيان لكن لضعف هذا اللزوم انما يقبل غالبا
بمعونة المقام كمقام الغضب والمدح ونحو ذلك واما مسئلة
الاستثنى فمقامها اعم وارفع مما ذكرنا فهو الذي صيرها كالحقيقة
لكثرة الاستعمال لكثرة الاعراض لداعية الخير في الكتاب والسنة
وكلام الاولين والاخرين مشحون بالاستثناآت المفهوم
منها الحكم قطعا الحكم المقابل لما استثنى عنه فصار كالحقيقة
حاكم به في الظاهر فان اراد المتكلم مجرد الاخراج كان امرا لا
نفهمه الا منه فيكلمه او بقراين خاصة تعذر عن الحكم عليه بالكذب
والمناقضة بحسبه في نفس الامر واما بحسب الحكم الظاهر فلا
والله اعلم قوله لم يكن لا اله الا الله توحيدا لانه بحسب المراد
بالتوحيد الحكم بوحدانية الله تعالى وذلك يحصل بنفي ما
سواه من الالهة كما اذا ازلت عن الشجرة اغصانها وفروعها
وتركتها منفردة ذات غصن فذهو اوسط الاغصان
وقلت الشجرة قد وحدت الشجرة ونحو ذلك ولا نفهم من
وحدها الا وحدها واثبتها وازال عنها فروعها ونحو ذلك
وبهذه النكتة رفض الشارح المحقق مثال المسئلة في الدهري
يعني لان سائر الملل والنحل اثبتت الباري تع فلا حاجة بهم الا
الى ازالة الشرك فلا يتم الالزام الا في الدهري والاعتراض
عليه ان هذا الدهري اخو العنقا لم يحك له ذكر من جهة الانبيا

عليهم السلام

عليهم السلام في كتاب ولا سنة ولعله من الوساوس وفرضيات
المدققين في الكلام ولذا لا يشار الى فرقة معينة موجودة في
الخارج بل ولا الى فرد معين يعتقد هذا الاعتقاد وما
يهلكنا الا الدهر ليس انكارا لله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله انما هو نسبة لاثر خاص الى غيره تعالى كسائر فعل
المشركين بل هي تصدر عن اهل الخلاعة الذين ليس لهم
قيد وهم المسمون بالزنادقة وكلامهم لا يصدر عن اعتقاد
انما يتلونون حسبما يعن لهم اذ ذلك حقيقة الزندقة ولذا قيل
لا تقبل توبتهم لانه لا اعتبار لقولهم وحسنه وقبحه سيان
وصدقه وكذبه وبحسب من نفى الحسن والقبح في نفس الامر
مساواة هولاء اذ يقال له ما ندري اصدقت ام كذبت لانهما سيان
عندك فلا مرجح لاثبات احدهما فان قال موافقة الشارع وعدمها
قلنا ان كانت موافقة الشارع اولى من مخالفته فهو الحسن والقبح
وان استويا عاد المحذور بعينه وعلى فرض ان يكون لمن نفى
المؤثر البتة تحقق نلتزم ان يحتاج الى اثبات المؤثر الحق ثم نفي
الشركاء والاجماع انما هو على ما جاء به الشرع والشرع
انما هو خطاب للمحقق لا للمفروض الذي لا وجود له ولنا ان
نقول كما قال جماعة ان هذه الكلمة العظيمة صارت حقيقة
بالغلبة تفيد ما يجب على كل احد من الاقرار بثبوت المؤثر ونفي
الشركاء وان كان لا اضطرار الى تلك الدعوى لانها مبنية على فرض
الحاجة الى الاثبات والحاجة الى الاثبات مبنية على تحقق الانكار
ولا دليل لمدعيه وما كان ربك نسيا ونظير هذه المسئلة زعم
المتكلمين ان قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة

الى دليل التمانع وقد اوردوا على انفسهم فيه انه اذا كان الثاني
حكيما لانه لم يلزم الفساد ولم يخلصوا الا بحشو طايل والجواب
ان دعوى الحكيم غير الله تعالى لم تقع انما هو من مفروضاتكم والقران
انما جا لرد دعوى هي واقعة فهي حجة قاطعة لا كما زعم
المخبطون انها اقناعية وتعرضوا للكتاب العزيز الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه بما لم يرضوا به لانفسهم
قوله وعلى طرده حد السبب يعني لانه يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم واعترض العضد بانه
قد يوجد المسبب دونه بان يخلفه سبب اخر وزيد السعد
بان المراد جزء السبب المتحد واقول كلا الاعتراضين ساقط
لان الحدود لا ينظر فيها الى الجزئيات الا ترى انك اذا قلت لا بد
للمعدوم من فاعل لم ترد الا ان ماهية الفعل مفتقرة الى ماهية
الفاعل وهذا شان الحدود كلها فالنظر الى السبب الجزئي
وهم من الشارح وشارحيه نعم قد اذكرني ما ذكره
الشارحان بحثا لم يزل في نفسي وقد ذكرته في محل اخر وهو
حدس بالتاكيد وذلك ان كلام المتكلمين والمنطقيين من
الفلاسفة والاسلاميين مطبق على انه لا يلزم من عدم السبب
عدم المسبب لجواز ان يخلفه سبب اخر وهذا ما اراده العضد
هنا والاعتراض عليهم ان يأتي السبب في المسبب من توابع
الوجود الخارجي وهو منحصر في الجزئيات فاذا عدم السبب
الجزئي عدم مسببه والذي وجد عن سبب اخر ليس مسببه بل هو
مسبب للسبب الاخر مثلا معوية بن ابي سفيان حين كان الكاهن
لامه انها ستلد ملكا قالت لزوجها الذي زناها لا جهدن

ان يكون

ان يكون من غيرك فكان من ابي سفين بن حرب تزوجت به
فمعوية مسبب عن ابي سفين ولا نسبة له الى زوج امه الاول
فالحاصل ان العضد نظر في الحدود الى الجزئيات وبنى
على القاعدة المنهارة فغلط من جهتين والسعد نظر الى
الجزئيات وزاد بان اعتبر فيها اعني الحدود سببا معينا و
هو فرع على غلط العضد الاول اما قوله المراد السبب
المتحد فان نظر الى ما نظرنا فهو صواب لكن في غير هذا
المحل وان كانت رميه من غير رام لمجرد الاعتراض على العضد
فهو الظاهر لانه في كتبه مقرر للقاعدة الفلسفية المذكورة
من ذلك في بحث بوقي المطول وقد ذكر اعتراض ابن الحاجب و
قرر هذه القاعدة ومنها في بحث لو كان فيهما الهة غير الله ونحو
ذلك **قوله** يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب علم تقدم العام
او تقدم الخاص او جهل التاريخ اعلم ان معنى العام
المخصوص انه اريد بالعموم الخصوص والخاص هو دليل تلك
الارادة فعلى هذا كانت المدة التي بين العموم والخصوص
غير متسعة للعمل بما وقع فيه تعارض العام والخاص علمنا حصول
تلك الارادة قطعا بنا على امتناع النسخ قبل الامكان كما مضى في
المقدمات ويأتي في النسخ فهذا تخصيص بلا شك ولا فرق فيه
بين تقدم الخاص وتاخره ومقارنته وجهل ذلك وبهذا
القدر تصدق بنا العام على الخاص مطلقا ولا يجب التخيير مع الجهل
هنا كما وجب في المتراخي ومثله ما لم يعلم فيه المقارنة ولا
التراخي اي يجب فيه التخيير والتوقف واما اذا كان بعد التراخي
بين العام والخاص متسع للعمل بالمتقدم منهما فلا دليل لنا انه

اراد بالعموم الخصوص بعده او تاخر لجواز انه اثبت الحكم للقدر الذي
وقع فيه التعارض في وقت وبقاه في اخر وهو معنى النسخ والظاهر ذلك
لانه مقتضى العموم ولانه عمل بالدليلين في الحري الذي وقع فيه التعارض
هذا تبتر وهذا تعقيبه فاعطينا الدليلين مطلبهما كل في وقته الذي
جاء فيه واستقل وهذا هو الجمع حقا بين الدليلين لا ما يقولونه من
استعمال العام فيما عدا محل التعارض اذ ذلك خارج عن التعارض
ولا نزاع فيه بين العام والخاص وانما الجمع ان ناخذ كلا من الدليلين
مطلبه في وقته الذي استقل به واذا اتحد الوقت ووقع النزاع فيه
اعطي الطاري حكمه ويكون نسخا كما عرفت وهم جعلوا الخاص
مطلقا وقالوا للعام استغن بما اعطاك الله من الحريات التي لا نزاع
فيها دليل اخر في ان الخاص المتاخر ناسخ وهو ان التخصيص
بيان فلا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة ووقت الامكان هو وقت
الحاجة ولو متسعا وههنا بحث المفصل الذي ذكرته ولقيته
بعد العنا وتكرار النظر ثم وجدت حاصله مما لا محالة لغير فسر فقط
الا في الصورة والقالب في التنقيح وشرحه التوضيح والاعتبار فيه
على اصول الحنفية وقد بين السعد كلامهم مع بسط عند قوله يجوز
نسخ الكتاب بخبر الواحد وانما الاشكال على غيرهم كثيرا ما يذكرون ان
الخاص المتاخر بعد امكان العمل ناسخ ويناقضون في مواضع اكثر من
مواضع الذكر في الاصول والاستدلال وقد قال سعد الدين
في التلويح القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراخي انتهى ويتفرع على
هذه القاعدة الحكم بالشبهة الناسخ او المخصص فلا شك عند الحنفية

ان

المخصص اقل مما ذكر والاخرون ما يزالون يصرحون بعكس
ذلك كما يقال كل عام مخصوص وانما مكن ذلك على ما زعموا او
على تسميه النسخ تخصيصا واما النسخ فقد حكموا بقلته حتى
جعلوه محصورا معدودا في نحو مائة حكم او يزيد قليلا اكثره
مختلف فيه والذي في عبارات السلف الصحابة كابن عباس و
ابن مسعود وكذلك التابعين اطلاق النسخ على غالب الصور
بل كل صوره فيها التراخي لان غالب الواقعات ذلك يحذونهم يطلقون
عليها النسخ وبعد هولا المتاخرين يتاولون ذلك ويقولون ارادوا
بالنسخ التخصيص فان ارادوا انا نسميه نحن تخصيصا فلا باس
وان ارادوا انما هو تخصيص عند الصحابة فخروج عن الظاهر و
حمل لعرف الصحابة على اصطلاحهم المجدد فاذا تحقق ما ذكرنا من
حصول معنى النسخ مع المهلة اي الرفع ثم اطلاق الصحابة كان
مذهب الصحابة نظرا الى اعتباراتهم وليس لاحد ان يحمل
عباراتهم على غير ظاهرها لا سيما وقد وافقت النظر الصحيح كما
بيناه ومن اوضح كلامهم في ان المتاخر ناسخ خاصا كان او
عاما ما اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه وعبد الرزاق
وسعيد بن منصور وابن ابي شيبه وعبد بن حميد وابن جرير وابن
المنذر وابن ابي حاتم والطبراني وابن مردويه من طرق عن ابن مسعود
انه بلغه ان عليا يقول تعتد المتوفى عنها الحامل اخر الاجلين
فقال من شا لاعنته ان الاية التي في سورة النسا القصرى نزلت بعد
سورة البقرة واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بكذا و
كذا شهرا فكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع
حملها وبين المتوفى عنها والحامل عموم وخصوص من وجه ولم

ارادوا

يلتفت ابن مسعود لغير التاخر ثم جعل الحكم للعموم الاخر وذا تعلم
ان العموم المتاخر ناسخ وانما ذلك في المتاخر بمهلة وكذلك ما اخرجه
الشيخان عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس رضي الله عنهما
المن قتل مومنا متعمدا من توبة قال لا فتلوت عليه الاية التي في
الفرقان قال هذه اية مكية نسختها اية مدنية ومن يقتل مومنا
متعمدا **واعلم** انك ان سلكت ما حررناه فقد استفدت الراحة
من تعارض العمومين اعني العام والخاص من وجه مع صعوبة ذلك
على من لم يسلك هذه الطريقة **تنبيه** مما استخرجته من
الادلة على ما ذكر نحو قوله تع احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الاية
كثيرة وسوا كانت الاشارة بالمستثنى الى متقدم او متاخر عاما او
خاصا لانه ان كان خاصا متقدما فقد اريد بالاستثنا دفع حمل
هذا العموم المستثنى منه على عمومه ولو لم يحز ذلك لم يكن الى
الاستثنا حاجة وكذلك حيث يكون عاما متقدما او متاخرا اريد
دفع جعل الاخر ناسخا للقدر الذي وقع فيه التعارض وذلك في
تعارض العمومين اعني العموم والخصوص من وجه واما حيث
يكون الاستثنا متاخرا خاصا فيكون مخصصا دفعا لحمله على النسخ
حسبما حققناه انفا فتحقق ما ذكرنا تجده ان شا الله من انهج الادلة
ولو نجعل منفصلا وقال بجوز ويجوز انه يريد رفع الظهور وانه كاف كما
حققناه في باب الاجماع والله اعلم **قوله** مخصص لعموم فيما سقت
السما العشر الذي يظهر ان هذا الحديث في الرقة ربع العشر
انما سبق لبيان قدر الواجب ثم هو مطلق في المخرج منه ملحق بها
بالمجمل اذ المتيقن من الافراد عكس ما قلنا في الامر ان المرة متيقنة
واما هنا فالمتيقن هو الاكثر وهو ما انصب عليه المنحى التزاما

الا ما سلي عليكم

ولا يحد بدفعهما دون ذلك او لا حد له فليتامل جدا **قوله**
قلت اجمعوا على التخصيص بها صرح العضد ان الضمير للصحابة
يعني اجماع الصحابة ان صح على الصور التي ذكرتم ليس اجماعا
على التخصيص بالاحادي بناء ان المراد بالاحادي الظني قطعا
والصحابة بين مشافه من النبي صلى الله عليه واله وسلم ومبلغ فالسامع
بنفسه لم يعمل بالاحادي بل بمعلوم حتى وغير السامع ليس قوله حجة
لانه بعض الصحابة وهذا الايراد على عدة مواضع احتجوا فيها
في هذا الدليل فليتنبه له **قوله** كتنصيف اية القذف على العبد
كانه جرى على عادة هولا الذين يقولون لا نعرض خلاف فلان اذا لم
يسو في الناس عصابة طائفة تقلده وقد مر في الاجماع ان ذلك
ليس بشي والذي في كتب الخلاف عنه داود ان الزوجة الامة
ثم زنت وجب عليها خمسون جلدة فان لم تتزوج فروايتان
احداهما لا شي عليها والثانية حدها مائة واما اذا زنا العبد فيجب
عليه مائة جلدة **قوله** فعله صلى الله عليه واله وسلم مخصص العموم الى قوله
فالمختار تخصيصه بالاول تعالى عليه هذا تعطيل للتاسي
في فعله صلى الله عليه واله وسلم وقد استقر في الشريعة وجوب التاسي
على العموم فلو فرضنا انه فعل المنهي عنه كان عدم تخصيص العموم
العموم الدال على التحريم ربما امكن دعوى الخصوصية على انه
كالفرضيات والنوادر في التحقيق كما مر للسعد واما مع التراخي
فقد حققنا ان الحق النسخ مطلقا واما في هذه الصورة فلا وجه
لما ذكرنا اصلا انما هو في دعوى الفرار من تعطيل الدليل الى تعطيله
على التحقيق ولذا لم نرهم في الفقه عاملين على هذا الذي
اختاره المصنف الا نزرا في هذه الصورة الممثل بها ومن نهبه

صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم
فعل ذلك على ما في حديث ابن عمر ؓ وأجاب مدعي الخصوصية
بأنها دعوى بلا دليل وإنما ذهب قوم إلى النسخ وآخرون إلى
اختصاص النبي بغير العمران جمعا بين الأدلة وكذلك لو سمعت
ما لا يخص من كلامهم على الأحكام وأدلتها نعم قال ابن
دقيق العيد فيفتقر في الخصوصية في هذه الصورة خاصة
وهي أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقصد التبليغ في فعله ذلك و
لم يشعر بابن عمر ولا قصد ذلك لابن عمر كما لا يخفى وهذا البحث
خارج عن بحثنا **قوله** إذا علم بفعل المخالف ولم ينكره كان
تخصيصا للفاعل هذه أخت الأولى وأشد إشكالا لأنها
وقد علم استواء المكلفين في التكاليف فحكمه على الواحد حكمه
على الجماعة ولم يثبت هذا حديثا وإن صح معناه وقد قال صلى الله
عليه وآله وسلم إنما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة وعلى الجملة و
على الجملة فهذا معلوم لا يختص لمن استدل بتلك القضايا المحتج
بها على التعميم بالحكم على الواحد في الأحكام الخمسة أعم من أن
يتقدم ذلك عموم مناف أم لا ولا أرى هذا الكلام الذي
ذكره المصنف يسوغ لمن تدرب في الكتاب والسنة والاستدلال
ولكنه قد يجوز على مقصور على مجرد التفكر والتخيل أنه جمع بين
الأدلة كما زعم المصنف وليس مما يؤبه له ولا يلتفت إليه ومن العجب
اشتراطه في تعميم حكمي على الواحد حصول معنى يسوغ معه الإلحاق
وهو تعطيل لمدلول العموم وقد تحمل الشارح وتكلف لتصحيح
ذلك بأن حكمي على الواحد مخصص إجماعا بما علم فيه عدم الفارق
وكان يلزمه إبطال العمومات أجمع لأنها مخصوصة كذلك

وايضا العموم

وايضا العموم الذي هو معارضه كذلك فما الفرق بينهما وقول الشارح
بما علم فيه عدم الفارق ممنوع أو التعبير غير صحيح بل لا يخص
إلا بما علم فيه الفارق وقد مضى مثله وحاصله أن العموم
دليل
وكل مقتض تام والمقتضي مطرد والمانع مشترط عدمه و
المقتضيان المتعارضان متمانعان والشرط عدم ظهور المنافي
لا ظهور عدمه وهذه محجة بيضاء في كل استدلال بين جميع العقلاء
في المطالب التي لا يشترط فيها اليقين وأما اليقينية فإنما جاء
القطع بعدم المانع من اقتضاء الدليل اليقيني إدراك المدلول على
ما هو به فيلزم من ذلك انتفاء المعارض وهذه النكتة لاستعراض
القطعيات **فإن قلت** فقد اختلفوا هل يعمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص **قلت** لموجب خاص هو كثرة التخصيص
التخصيص وغلبته فالامتناع لظهور المانع لا لاشتراط عدم
ومما اشتراط عدم الاطراد وعن لم يسلكه أحد اللهم إلا في
الكلام من أهل الجدال بمثل ما ذكره المصنف من الخيال وسيأتي تصريح
المصنف والشارح بتعيين ما يكون في اعتراضات القياس وغيره
عليه هناك **قوله** لتعذر دليله بأن حكمي على الواحد وما في معناه
وهو معلوم من الدين غير متعذر وقول العضد لتخصيصه إجماعا
بما علم فيه عدم الفارق ينبغي أنه لم يصدر عن روية وإنما هو
مخصص بما علم فيه الفارق اللهم إلا أن يريد فضل نظر حصل
به الظن أنه لا فارق كما قلنا في العمل بالعام وهذا أيضا غير صحيح
لأن العام كثر فيه التخصيص فامتنع الظن بدون النظر وما
نحن فيه علم من الدين استواء المكلفين إلا في أمور مخصوصة
لا تبلغ بعشر عشر ما اشتركوا فيه ولم يقل أحد إنه لا يعمل بتكليف

الصحابة حتى نظن تكليفنا به جزءا جزءا وشخصا شخصا وصورة
صورة والله اعلم **قوله** الجمهور ان العادة لا تخصص يقال
كلام الشارع خطاب لجميع الخلق لا سيما الشريعة المحمدية
فاذا اعتاد جميع الخلق جنسهم والنبي بينهم سا واحدا من عموم
الاجناس ونحو ذلك ويرد هذا الا فرضا لا يقع ام تختلف الشرع
باعتبار الاعراف في البلدان وهذا لا يشرع امر فرض المسلم في
امرك لعدة ونحوه فيكون بحثا لا يعني الاصولي حقا اذ المراد
صرف خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الى عرف المخاطب الخاص
فنطرح عموم الخبز مثلا وهذا هو الظاهر من مرادهم في مثل
مسئلة ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيجري مجراها
قوله رجوع الضمير الى البعض اعلم ان كلامهم في هذه
المسئلة متلون وهي في ذاتها كذلك وبعد حين فتح الله سبحانه
بما ارجو انه كشف لحقيقتها وذلك دائر على معرفة ما الذي وضع
له الضمير وقد قال سعد الدين في حاشية الكشاف انه يدل
على الظاهر قبله والظاهر يدل على المعنى والاظهر خلاف ما
قاله بل وضع للدلالة على المعنى الذي وضع له الظاهر فهما من
قبيل المترادف لفظان يدلان على معنى واحد الا ان احدهما وهو
الظاهر مستقل بالدلالة والاخر وهو الضمير مشروط دلالته بتقدم
تقدم مرجعه والدليل على ما قلنا ما يجده الانسان انه اذا قال جاني
زيد فاكرمته انه اراد المعنى لا اللفظ قطعا ثم تارة يفهمه اللفظ
الظاهر وهو الاغلب وقوعا وغلبته هي التي اوجبت ظن دلالته
على اللفظ ولزوم اللفظ تحقيقا او تقديرا والتحقيق انه لا
يلزم تقديرا للفظ وان فرض وانه في بعض المواضع فانما هو كتفسير

الضمير

الضمير المستتر بلفظ البارز استعارة مع انه لا لفظ للمستتر
ومن غير الاغلب ان يدل عليه لفظ ليس بصريح في الدلالة على
المعنى بل باطلاق اللفظ الدال عليه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى
او لم يروا كم اهلكنا اي كثرة المهلكين او كثرة اهلاكنا او
نحو ذلك وتارة يكفي المقام نحو انا انزلناه في ليلة القدر حتى اذا
بلغت الحلقوم اذا بلغت التراقي اذا حشرجت يوما وضاق
بها الصدر ما ترك على ظهرها من دابة وما الاحصى ثم قد
يكون لفظ واحد يطلق على معان بينها اجتماع وافتراق نحو
لفظ يطلق على مذكر ومؤنث ومفرد ومثنى وجمع فاذا اريد
احدها جيء بضميره المطابق له وكانت فيه لفظا من حيث انه
نحوم يطلق على ذلك المعنى ولذا جاء خالدين جنات خالدين لانه اريد
بمن ما يشمل المفرد والجمع لا انه اريد كل معنى على حدته باطلاق
واحد وقد يكون بين المعنيين او المعاني ملابسة او لزوم فقط
نحو باب الاستخدام فاستغني باللفظ فيه لانه قد يطلق على
مدلول الضمير لا انه اريد باللفظ المعنيان المتباينان وقد
يكون المعنيان من افراد المطلق وهو اقرب من باب الاستخدام عكسه
نحو اذ لا يريد المتكلم المعنيين معا وحينئذ مراده من المطلق
لا يصح ان يقال اراد الاطلاق اذ قد اراد باللفظ الظاهر احد افراد
المطلق وبالضمير الاخر وقد يكون المعنيان حقيقة ومجازا نحو
والمطلقات يتربصن اذ المراد العموم بدليل دخول الايسة
والعموم حقيقة والمراد بالضمير الخصوص واطلاق العام
عليه مجاز وهذا معنى قول ابن الحاجب هنا كاعادة الظاهر
وفي كون الخاص حيث دل عليه الضمير مجازا بحث وكذلك مدلوله في

الاستخدام ونحو ذلك اذا استعمل فيما وضع له على ما قررنا و
الظاهر قرينة فقط واذا حققت هذا فما استفاد من رجع
بالمطلقات في الابد الى المطلق شيئا غير ما عند من حمله على العموم
والخصوص قلنا تامل وقد يكون وضع للمعنى الواحد عدة الفاظ و
هو المترادف واحدها فيه علامة التانيث والاخر ليس فيه ذلك
فيتخير المتكلم في جعل الضمير مذكرا او مونثا نظرا الى ان هذا
المعنى اطلق عليه لفظان ظاهران كذلك نحو ان رحمة الله قريب من
المحسنين نظرا الى رحم ولو قلت قريبة نظرت الى رحمة وكذلك
اذا نادى بهم الى الصلاة اتخذوها اي المناداة ولو قال اتخذوه
لكان نظرا الى النداء ونحو ذلك والمعنى ان هذا المعنى يستحق
بحسب الوضع ان يطلق عليه ضمير مونث او مذكر بدليل انه قد
اطلق عليه لفظان ظاهران كذلك ونحو ذلك وبتتبع الاستعمال
يوجد ذلك كثيرا اعني مطابقة المضمر والظاهر متحدا او متعددا
فحكمنا بجعله دليلا عليه وان المعنى هو مدلول الضمير لكنه مذكر
او مونث ونحو ذلك بدليل الظاهر وتانيث الفعل نحو كانت
امك وان كانت الاصبع واحدة كتانيث الضمير سواء والله اعلم
وانما عددنا الصور لانها متفقة في ان الضمير يدل على المعنى
ويحتاج الى قرينة قد تكون اللفظ وقد تكون غيره فيصح في صورة
مسئلتنا ان يراد بالمطلقات العموم ويضمر بعد ليتهيا الخصوص
والملابسة والصحة فيها وقد ترى في كلماتهم ما يوهم مخالفتنا
لهم واذا حققت وجدته مصححا ومستقيما وتتبع معنا هذه
الصور المذكورة ونظائرها يتبين لك ما ذكر وينفتح لك منه
مغلقات واعلم ان الله سبحانه بعد العناء في هذه المسئلة

فيجب علينا بما حاصله انه يراد بالعام الخاص فيسطر المتكلم تارة
الى اللفظ وتارة الى المعنى وهذا مبني على ما ياتي لنا من التحقيق
ان الخاص مرعي فيه الارادة والعام مرعي فيه اللفظ فالعام
بعد الاستثناء باق على عمومه وضعا والخاص على ما ارتديه
قبل الاستثناء وبعده ولا دخول ولا خروج الا بحسب ما ذكرنا
وقد بسطنا هذا في الاتحاف قوله تخصيص العموم
بالقياس قد تقدم لنا بحث في الاخبار في الخبر المخالف للقياس
يرشد الى البحث هنا وحاصله ان العموم والقياس دليلان
يعمل فيهما ما يعمل باي دليلين من جنس او جنسين من الجمع ثم
الترجيح ووصف العموم والقياس ملغيان والقوة والضعف
بحسب تشخص الدليل المعين ولا يمكن اجراء ذلك في الجنسين
اذ ليس كل عموم اقوى واضعف من القياس ونحو ذلك قوله
وهذه وجوه قطعية لتدفق هذه بحث ذكرناه في العلم الشامخ
ولواحقه فتقشع عن كونها ظنية وحاصله انا كلفنا بالمطالب
التي لا قاطع عليها ولا يكلفنا الحكيم الا بما لنا اليه طريق
ممكن وانما احطنا ذلك الطريق لتقصير عائد الى ضعفنا
وعجزنا واستحيا لنا خلق الانسان من عجل وخلق الانسان
ضعيفا لكنه تصدق علينا الجواد الرحيم بالعفو في الجملة و
ليس كل تقصير معفوا فاذا المقدمة القائلة هذا مظنون في
مجتهد فيه على وفاق الجواز للتقصير لا سيما مع شيوع الخلاف
في عين مسئلة ان المجتهد المصيب واحد وحاصله انه يجوز ان
يكون اصاب الصواب من طريقه وانه وقع عليه بالاتفاق
وانه مخطئ فعلى بعد ذلك واحد ظافر وعلى بعد ذلك مخاطرة

فأنّى له الاطمئنان الا انه وفى ما عليه وهذا كلام موجز نفعه
من يفهمه والله المستعان

المطلق والمقيد

قوله بيانا لا نسخا قال سعد الدين معنى البيان انه يدل
على ان المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ومعنى النسخ انه اريد
الاطلاق ثم رفع وانتهى انتهى وقد علمت ان المراد بالبيان هنا
حقيقة التخصيص فلذا قال المصنف لكان التخصيص نسخا
ولا شك في ذلك انما محل النظر تعميم التخصيص انه ليس بنسخ
مع التراخي كما حققناه انفا انه نسخ وقال السعد هنا ما لفظه
واما ان التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق يعني كما صرح به الشارح
وفهم من عبارة ابن الحاجب فمحل نظر فان قصر العام على
البعض اذا كان بمستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد
انه يلزم ان كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس
كذلك بالاتفاق وح فالكلام في بيان اللزوم انتهى يعني ولا وجه
للزوم ثم نقول ولا نرى فرقا بين التخصيص والتقييد في
انه نسخ مع التراخي اذ لو عمل بالمطلق قبل مجيء التقييد لخرج
عن العهدة سواء تقدم المطلق او تأخر كما قلنا في التخصيص وان
تخيل بعيدا مع تأخر المطلق كما هو كذلك او قريب منه في تأخر العام
غير انه يضمحل التخيل عند النظر الى معارض الخاص او المقيد
وما يصدق عليه من افراد العام او المطلق كما حققناه هناك
والتقييد كما ذكرنا مثل التخصيص اذ هو بيان مراد المتكلم بالمطلق
فمع التراخي يكون نسخا لامتناع تأخر البيان هذا كله بناء على الحاجة
الى الجمع بين المطلق والمقيد والحق انه لا تنافي كما نحققه قريبا
وزعم بعضهم ان وجه التنافي ان مفهوم القيد ينفي المطلق

مستقبل

تعارض

مفهوم

كمفهوم السوم وان هذه المسئلة هي تلك ويرده ما حققناه
ان الحكم انما يكون بعد التقييد فلا مفهوم لجزء المقيد لان
الحكم ليس على الجزء بل على المجموع والمجموع فرد من افراد
المطلق كما ان زيدا العالم فرد من افراد الرجل نعم
اذا لم يكن للقيد فائدة سوى حصر الحكم على المقيد لزم التنافي
لئلا يلزم اللاغية في كلام الحكيم نحو فاذا احصن مع اذا زنت
الامة فاجلدوها وفى الرقبة ربع العشر وفيما انبتت الارض العشر
مع ادلة النصاب اذ لم يصرح بالنفي فيما عداه لا يقال هذا عين
حجة القول بالمفهوم وقد نفيتموه لانا نقول الفرق
بينهما ان المقيد لم يقابله المطلق وكل منهما يتضمن الحكم
كالرقبة والرقبة المسلمة بخلاف المفهوم فان المعروض السكوت
فالتقييد فيه فائدة مستمرة وهو تمام ما حكم عليه وهنا لا
فائدة له لان الحكم حاصل به وبه الا انه يقدح في هذا انه لا
طريق لنا الى عدم الفائدة ولا انحصار الحكم في صورة الا والمقيد
فائدة ممكنة كثيرا ما يقف عليها الناظر مع ان الحكم غير موقوف
على ذلك لان عدم الفائدة مانع الاصل عدمه ومثاله هنا
ان شرط الاحصان لئلا يتوهم تغير حال الامة قبل الاحصان
وبعده كما تغير حال الحرة فليتامل ومن الفائدة هنا بيان ان
حد الامة مطلقا نصف حد الحرة فيكون مخصصا لاية النور
قوله لانه جمع بين الدليلين قد قدمنا ما يرشدك الى ان الجمع
بين الدليلين انما يحتاج اليه بعد تحقق المنافاة وهنا كشفتها
بين العام والخاص وهنا لا منافاة لان المقيد انما هو احد الافراد
التي يصدق عليها المطلق والنص على فرد من افراد العام

ليس بمخصص مع اتفاق الحكمين وكذا هنا وبهذا ظهر عدم
الفرق بين الاثبات والنفي فانه لا فرق في قول الطبيب كل
الرمان كل الرمان الحامض وبين قوله لا تاكل الرمان لا تاكل
الرمان الحامض في ان المقيد فرد من افراد المطلق المنفي كما انه
فرد من افراد المطلق المثبت **ثم اعلم** انه اكثر ما يوهم
لزوم حمل المطلق على المقيد خصوصيات الامثلة مثل قولك
اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة لما كان وصف الايمان يواخي
الاعتاق في مشاكلة التقرب الى الله تعالى ظن لزوم القيد و مناسبة
خذ مثالا يعكس ذلك مثلا قولنا استر عورتك استر عورتك
بقميص او استر عورتك استر عورتك من الفسقة او لا تكشف
عورتك لا تكشف عورتك للصالحين وكذا اتق نظر الاجنبية
اتق نظر الاجنبية لشهوة او لا تنظر الاجنبية لا تنظر الاجنبية
لشهوة فتتبع الامثلة تجد معظم القرائن فاذا لا عبرة بذلك غالبها
انما الاعتبار بما تجرد عن القرائن فاعتبر الامثلة ولكن ان كنت
ممن لا تستدل بطريق الا الى الامثلة الموضوعة للتوضيح للبلداء ولا
هذا الشأن في جميع مواقع الاستدلال باي دليل فافهم هذا و
قد استثنى بعض الحنفية صورا لا تلازم المطلق والمقيد فيها بدليل
خارجي ولا معنى لذلك لانه ليس من حمل المطلق على المقيد في شيء
واذا تبين لك انه لا تعارض بين المطلق والمقيد كان المقيد
افضل اذ العمل به عمل بالمطلق بلا عكس منه الا ... **تنبيه**
عدم الفرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد ان
الحكم في الاولين متناف وفي الاخرين متوافق وان مال العموم
في الاول شمولي وفي الاخيرة بدلي فسهل مع ان التحقيق ان المطلق اعم

الاخر

مما

من الشمولي والبدلي كما عرف فيما مضى في الاوامر **وههنا**
حاصل وتتميم لما ذكرنا في بحث بناء العام على الخاص وهو ان
الكلام العام مع ما بعده ان كان المتأخر غير مستقل وهو الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض وهو المسمى بالتخصيص
بالمتصل فلا يخفى ما قالت الحنفية انه ليس بتخصيص لان المعنى الذي
يخصص من اختلاف حال الكلام الاول انه قطعي او غير محتمل
احتمالا ناشئا عن دليل وهو اصطلاح لهم في القطعي بل لانا
قلنا حكم المتكلم بذلك موقوف على فراغه فلا معنى لقولنا عام و
خاص اذ لا تعدد في الحكم لان المحكوم عليه هو المجموع ولذا
لا تجد ذلك يعقل في باب المطلق والمقيد اذ قولك اعتق رقبة مسلمة
لا يقال فيه انه مطلق ومقيد وكذا قولك اكرم الرجال العلماء هذا في غير
المتراخي واما مع التراخي فلا نسخ لان المفروض عدم استقلال المتاخر
لكنه يعاد مع ما اتصل به مفيدا واما مع استقلال الاخص من الاعم
بان يكون كلاما تاما وان العام كذلك فمع عدم التراخي يكون مخصصا
في العام لاستحالة النسخ قبل التمكن وقد لزم المجوزين ان لا يعلموا
مخصصا لتجويزهم نسخا كما ترى واما الاطلاق والتقييد فلا فرق بين
التراخي وعدمه لما ذكرنا من اتفاق الحكم واما تراخي الخاص عن العام
فنسخ كما مر تقريره والله اعلم قوله واحسب بانه لازمهم اذ تقدم المقيد
وفي التقسيم بالاستلزام رد السعد الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة
والثاني بان المطلق ظاهر في الفرد الكامل لكن اذا حققوا النقل عنهم كان
فرقهم بين التباين اعني العام مع الخاص والمقيد مع المطلق مشكلا
لا يظهر وجهه فلينظر وقد نبهنا كما رايت على عدم الفرق وقد بحث
كتبهم كالتنقيح وشرحه والمنار وشرحه ولم افهم من حكاياتهم

الاقوال ومن الامثلة الاعدم الفرق بين التقدم والتاخر والظاهر
ان نقل ابن الحاجب هنا ليس بشيء والله اعلم **قوله** فقد يجامع
ان قلت لا شك في هذا لوجود الدليل الخارجي الشرعي على ان
الدليل معتبر فالذي صد ابا حنيفة عن ذلك قلت هو ما ذكره
السعد وهو ان شرط القياس ان يثبت به حكم شرعي وان لا يوجد
في الفرع نص والمثبت ههنا عدم اجزاء الكافر وهو عدم
اصلي والنص في الفرع موجود اذ المطلق يدل على ثبوت الحكم
مع عدم القيد وهكذا بينه في التنقيح والتوضيح والتلويح
والجواب منع ما ذكر بل اللازم الحكم بالعدم لا العدم الاصلي
وهو ايضا نتيجة المقتضى المطلق مثاله اشتراط العدالة في
شهود الطلاق والرجعة والاطلاق في البيع ولا فرق في الكل
في طلب الوثوق وعصمة الحقوق فتقييد شهادة البيع بالعدالة
تخصيصا او نسخا نظرا الى التراخي وعدمه واللازم من
الاطلاق ثبوت شهادة غير العدل واللازم من التقييد ثبوت
عدم ذلك والحكم بالعدم ليس هو العدم الاصلي وهو حكم مناف
لحكم الاطلاق فيتخير وجواب سعد الدين قريب مما ذكرنا الا انه
جعل المثبت بالقياس وجوب القيد وليس صريحا في رد شبهتهم
لكنه لازم منه لانه اذا وجب القيد لزم منه الحكم بالعدم وهو مناف
ثبوت حكم الاطلاق فليتامل ومثل لا تجزئ العوراء ولا العرجاء
في الاضحية حكم بعدم اجزائها يلزم منه مقابل العور والعرج لكن
العور يطلق على العرجاء والعوراء مخصصا ما يصدق المطلق عليه
ولذا قيل المقيد نوع خاص من التخصيص وكذلك لا تصح
شهادة الخائن والظنين واذا كان الشارع يورد النفي لاحاد

المنفي

المنفي عنها شمله العموم او صدق عليه المطلق فالقياس بعدما
افاده النص لانه مبين لا محصل وحاصله كما ان الاحكام
تحصل عن الالفاظ المثبتة تحصل عن النافية فان لم يقتنع الخصم
بذلك لزمه ان لا يحصل عن النصوص النافية حكم وان قال الحكم
هو ما يلزم منها اثبات احد الاحكام الخمسة قلنا فاسلك
ذلك في القياس فهو احد الادلة وهو في التحقيق تبيين بعض
افراد عام لان العلة لما شملت الاصل والفرع كانت كعام في
القياس مبين لشمولها الفرع

المجمل

قوله لا اجمال
في قوله تع وامسحوا برؤسكم حجة مالك
ان امسحوا برؤسكم مثل امسحوا رؤسكم والراس اسم للجميع وظاهر
تحقيق السعد لمذهب الحنفية انهم موافقون لمالك مع عدم
التعدية وان ذلك مقتضاه لغة وانما قالوا هنا انه مجمل يحتاج
الى البيان لان الباء اذا دخلت في الممسوح اقتضت عدم الاستيعاب
كدخولها في الالة واذا تعذر الاستيعاب ثبت البعض لكن منع من
الاقل حصوله في ضمن غسل الوجه فكان يلزم سقوط المسح فرضا
وهذا بنا على عدم لزوم الترتيب كما هو مذهبهم اقول
الاعتراض عليهم من وجهين الاول انه لا يلزم الاجمال على
فرض تعذر الاقل والكل بل يبقى مطلقا في الابعاض غير ما ذكر
الثاني يلزمهم ان يكون مسح الجميع وقد ثبت بسنة زيادة في
النص القراني وهو نسخ عندهم واذا صارت الاية منسوخة
رجع الى السنة ولا اجمال فيها فابطل هذا التدريج اصل
المذهب فتامل مع ان دعواهم في دخول الباء على الالة والممسوح
غير مسلمة لا لغة ولا عرفا وقد نص الزمخشري على ذلك في تفسيره

الاية حيث جعل معناها الالصاق مع الباء وعدمها على السوا مطلقا
واما مذهب الشافعي فظاهر اكثر الاقوال دال على ان المسح مطلق
فيرد عليه ان يكون الكل واجبا كما ان الاقل واجب وساير الابعاض
كذلك ولم يقل بذلك وظاهر كلامهم في الحج في حلق الشعر مثل
ما هنا اعني تعين البعض فهم يسوون بين دخول الباء في الاية
وعدمها على هذا وحكى الزركشي عن بعض اصحابهم وذكر عن
الشافعي بها حاصله ان التبعيض امر عرفي وانه ابرح من الكل وبعضهم
ان الباء للتبعيض وهو اضعف ما سبق قال العاملي الاقا
في الزبدة ثبت ذلك يعني التبعيض في الباء منصل الباقر ولا عبرة بانكار
سيبويه وقد انكرها في خمسة عشر موضعا من كتابه فنقول لهذا الراضي
لو ثبت عن الباقر لقبلناه من حيث انه عربي لم يتغير لغته بالتغير
كيف مع انه الباقر رضي الله عنه لا من حيث دعاو بكم المفتراة لكنه
لم يرو ذلك من تقبل روايته على انه لو ثبت عن الباقر لكان مخالفا
لاستعمالات العرب فغايته ان يكون صحيحا شاذا فلا يحمل عليه
كلام الله سبحانه ويترك الشايع الراجح انما يكون محتملا مرجوحا
وحكى الزركشي عن بعضهم انه يحتمل الكل والبعض ويكون
مترددا فيكون مجملا كانه يعني والبعض متيقن على كل حال
فيقتصر عليه كما في دية الذمي ونحوه من الاجماع المركب ونحوه فيقال
ليس لك نفي الزايد بغير دليل سيما ولم يرو انه صلى الله عليه واله وسلم
اقتصر على البعض الا وتمم بالمسح على العمامة وان اطلق في بعض
الروايات فهو مقيد بغيرها سيما والشافعية اشد الناس مراعاة
للمقيد والعجب من الشافعية انهم الغوا مسمى المسح في هذه
الاية والحلق في الحج وقالوا يكفي ان يصل بللا الى بعض شعره وان

لعله يرد على معتقد مذهبهم في الحمل المقيد
واما على معتقد ما لهم لم يرد على
التنبيه من انه حمل المطلق ولا سيما
ثم اوعال كيف يعد بعضها
بعض المسح كما وعد

بين البعض ثم

شعرات ولو سفا وتحريقا فقد سابقوا اهل الراي فسبقوهم و
تركوا امامهم وما شاهدت غالب الشافعية الا مصرين على
الاقتصار كانه لم يعلم قطعا اعتماد النبي على الاستيعاب
و قلت لبعض الشيعة القائلين باتحاد وقت الصلاتين
الظهر والعصر وكذلك المغرب والعشا وقد ذكر فرح ان
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فعل ذلك يعني حديث ابن عباس
فقلت له كيف كانت صلاته صلى الله عليه واله وسلم عن تلك المرة
قال توقيتا فقلت هلا تاسيتم به صلى الله عليه واله وسلم وصليتم
مرة جمعا ثم صليتم بقية عمركم توقيتا وكذلك يقال للشافعية
في مسئلة الحلق والمسح والحنفية المقتصرين على نحو الربع وما
اقتصروا الا لاقامة كل منهم شعاير مذهبه لتتم العصبية
والا فلا ينكر فضيلة التكميل ففيه وقد تواردوا على ترجيحها طلبا
للفعل وفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم والاحتياط ثلا يراد له
ان رفضوا الاول لم يقدروا على رفض الاخرين وقد خرجنا
في هذا البحث عن شرط الاصول ليكون عونا للممارس المقصود
منه وكذلك مباحث اخر تخرج فيها فيما مضى وما ياتي وهو
ما قيل في جواب المسترشد عن المجادل والكمال دين الله تعالى
ومغزى البحث كله ما سعوه به دين المرء وحلب الصلاح ويرفع الغمة
وقالوا تبكي كل قبر رايته لقبر ثوى بين اللوى فالدكادك
فقلت لهم ان الاسى يبعث الاسى دعوني فهذا كله قبر مالك
قوله لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان هذه مسئلة المقتضي
وقد مر فيها ما فيه كفاية وكلما سوى حمل الخطاب الى الاعيان
والذوات كذلك فان ثبت عرف نحو حرمت عليكم امهاتكم كان

كما ظاهرا والا فكما مضى والله اعلم قوله لا اجمال في نحو لا صلاة
اقول ما جاء به الشارع سواء خاطبنا به بلسانه الخاص به او
بلسان اهل اللغة فذلك الذي جاء به ملتئم من عدة اشياء
حقيقة او اعتبارا فنتصور له ماهية متميزة فقوله لا صلاة الا
بطهور معناه لا يصدق الصلاة التي جئت بها دون هذا
القيد ولا صيام لمن لم يبيت الصيام اي لم يصدق فرد من افراد
ماهية ما جئت به ولا عمل الا بنية كذلك وهذا معنى نفي الصحة فان
دل دليل على الصحة رجع الى عدم الكمال او نحو ذلك وقد ورد
القبيل كثيرا والاصل الحقيقة وهو نفي الحقيقة كما ذكرنا المستلزم
لنفي الصحة وما عداه مجاز ولم ار من صرح بما ذكرنا انما يعبر عن
بنفي الصحة وما ذكرناه واضح والحمد لله فان قلت كيف يمكن
ما ذكرت مع تكلم الشارع بلسان اللغة قلت انما يكون
ذلك حيث قد اعتبر زيادة قيد نفيي او ثبوتي ولم يصر اللفظ
بذلك لسانا شرعيا ومثاله لا نكاح بين الرجل وامراة اخرى اي
مدلول النكاح لغة لا يثبت في هذا الموضع بحسب حكم الشرع
فالمحكوم عليه النكاح الخاص وكذلك سائر الامثلة فليتأمل
قوله المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور ان
هذا لا يمشي بين حقيقة ومجاز لوجوب الحمل على الحقيقة فهو بين
حقائق او مجازات فقط وزعم بعضهم انه اعم من ذلك وهو
ظاهر ايراد ابن الحاجب قول الخصم بحمله الدليل لولا ذلك لكان
تحريره سالما من الاشكال لان فرض المسئلة عدم ظهور احد
الامرين ولا يسهما الا كما ذكرنا قوله ولم يبعث لتعريف اللغة
زعم السعد عن المنتهى ان هذه دلالة منتقلة على المدعى

ويشهد

ويشهد له ما قال صنيعه المصنف في انه لا يسمى مثل هذه الجملة لغة مقصد
مبهمة لكن دلالتها بعيدة لان الخصم انما اراد من حيث ان المعتبر
ذو اللسان لا لانه اراد التعريف وحاصله ان الرسول صلى الله عليه
واله وسلم يشارك العرب بلسانهم واختص بلسان فعلى اي
لسانيه يحمل واليهما الظهر حيث لا قرينة قوله لا اجمال فيما له مسمى
لغوي ومسمى شرعي الفرق بين هذه والتي قبلها دقيق اذ
المفروض فيهما معا عدم القرينة الحاصلة وفي المفروض عدم العرف
اللغوي والشرعي اي عدم ظهور ارادة احدهما واما كونه مبعوثا
لتعليم الشرائع فقرينة تختص بمحل تعريفها اما لو استعمل ذلك
اللفظ في بعض الفاظ جملة خبرية لا تعريف فيها ولا قرينة لا انه صاحب
اللسانين كما مضى في الاولى ويحمل تمثيله بقوله صلى الله عليه واله
وسلم الصدقة تطفئ غضب الرب لانها لغوية وشرعية فلو وقع في
محل تعريف الاحكام تعين حملها على الشرعية ثم شبهة المخالف
مضت حيث ادعى بعض الحنفية ان النهي يدل على الصحة ونظير
المسئلة ما مضى قريبا في لا صيام لمن لا يبيت الصيام وقد مر في
المحليين ما يفهم منه ما نحن فيه وحاصله ان المسمى الشرعي
ملتئم من عدة امور فما زاد او نقص فليس به وح فلا اشكال في
نفي المعنى الشرعي لان حاصل النهي لا تطلبوا المعنى الشرعي
مضموما اليه زيادة قيد او منفيا عنه قيد فانه ليس به فقوله
صلى الله عليه واله وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك لا تعرضي لها
فانك لا تصيبينها ولا يمكنك ذلك وهذا البحث ان تبين
لك فوائده بتفضل الله سبحانه لا اظنك تجده في كتاب لكثرة ما رأينا
من تخبطهم في شعبه والله اعلم بحث البيان

قوله فالمختار القول وفعله بدءك قد مضى بسطه هذه و
التحقيق ان الفعل والقول دليلان يجري بينهما ما يجري بين
القولين او الفعلين فهما اذا كالمطلق والمقيد وقد مضى ما
يرشدك الى كيفية العمل فقوله ويلزمه يعني ابا الحسين نسخ الفعل
المتقدم بما سكاه ظاهر عنك عارها وقد حققنا فيما ان ذلك
متعين بشرط التراخي وان الجمع على الحقيقة لا ما بعد المصنف و
تحقيق البحث ان معنى البيان تفسير مراد مورده التخصيص و
المجمل ومحال ان يريد ان المتنافيين بشيء واحد متنافيين فكلا بيان لكن
فرضا كذلك لا نسا في بينهما فان فرض التنافي كان الاول هو البيا
والاخر مستقل له حكمه فليتأمل فان الخلل جاء من فرض ما
متنافيا وهو فرض المحال فاذا فرض انه غير متناف كان كالمطلق و
المقيد يجري بينهما على ما قررناه انفا فليتأمل فغير دقيق ما لاجل
الخلل في تصوير المسئلة كما مر قوله المختار ان التأخر اقوى
ثم قال العضد انه في غير المجمل ونقله السعد عن المنتهى والمختصر
الكلام ما الظاهر وذلك ما بين العام والخاص والمطلق و
المقيد وليس المراد ما زعمه بعضهم من ترك الدليلين اذ قد تقدم
ان خبر الواحد يخصص عموم الكتاب انما الغرض كيفية دلالة
الخاص مثلا والعام على ما تصادقا فيه من المعنى الخاص وح
تتوجه كلام ابن الحاجب بحسب ظاهره ولا يصح انه خالف الجمهور
كما يقال الا ان حاصل المسئلة ح قليل وتصورها لا يكاد
يتمحض فليتأمل وكلامهم فيها قليل التحصيل غامر الامر
ان يتكلف ويقال المراد المعارضة بحسب الحاصل من المتن وكيفية
الدلالة معا ويختلف بحسب ذلك فنقول مقتضى الجمع بين الدليلين
ان يعملا

ان يعملا على وجه التقييد والتخصيص واما على وجه النسخ كما قدمناه
من كيفية الجمع ولا معنى للترجيح مع امكان الجمع ولا معنى لاستراط قوة
المبين كما قد بيناه على ما قررناه فيما مضى اصلا والله اعلم قوله
الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق فيقال هذا من تكليف ما لا يعلم وقد
زعم كثيرون انه لا يقول به احد ان لم يقول به اشد واندر ولكن
القائل به اقوم من تركه لصلاله ولذا اذ يجمعها الا الاستحالة
بالنسبة الى المكلف وهي المنظور واختلافهما باعتبار او لعدم
اعتباره لا يحيل الاستحالة في الجهة المنظور الى الامكان وقد
حققناه في المقدمات وكان المصنف نظر الى ذلك وقد مضى له في
المقدمات نوع اضطراب كما حققناه كانه اراد ان يكون ناظرا
مع الكون تحت رايه مقلد الاشعري في النظر والتقليد متنافيان
قوله مع كونه خبرا قال الشارح وغاية النزاع في التكاليف
التي يحتاج الى معرفتها للعمل بها ولذلك عقد المسئلة في التاخير
الى وقت الحاجة لقوله هذا طرق سهو وغفلة فانا
مكلفون بتصديق الاخبار على حسب دلالتها القطعية و
الظنية كتكليفنا بالعمل بالاوامر والنواهي فما كان خبرا لا يجوز
تاخيره لانه وقت وروده وقت الحاجة هذا ان كان ظاهرا اما
لو كان مجملا فلا يلزم ذلك لان السامع يتخير ويتوقف بخلاف
ما الظاهر فانه يجري عليه ويثنا لنا فيها ان لزوم هذا يخص القطع
كما سمعه في القولة بعقب هذه قوله وفي النسخ يوجب الشك في الجميع
فكان اجدر يقال النسخ مانع فيعمل بالمقتضى حتى يظهر فلا شك
بخلاف تاخر بيان مراد المتكلم بالعام لتردده بين افراده فالشك
حاصل من نفس المقتضي الذي هو العام فلا يمكن العمل فافترقا

وانما الجواب الصواب منع الشك لظهور العام لعمم لو كان هذا
العام مخصوصا صار مثلا مجملا ولا تكليف بالمجمل حتى يتبين كما
مضى **قوله** وايضا فان فاطمة رضي الله عنها الخ وسمعوا اقتلوا المشركين
هذا لم يقع موقعه فان فرض المسئلة ليس ان يبلغ الرسول كل فرد
فرد فانه لم يقع ذلك ولا يقع وانما المراد ان يقع التبليغ لجملة المرسل
اليهم فلو بلغ الحكم واحدا فقد يكفي وقد يحتاج الى تبليغ الكثير
المقصود ان يقدر المرسل اليهم على تبليغه وتحصيله الا ترى انه اذا
قال لهم تعالوا لابين هذا المجمل مثلا ثم لم يعوا او لم يبلغوا كان
قد بلغ ما انزل اليه وليس عليه تبليغ الافراد بل يكفي التبليغ
الى الجملة ثم بالملام المفرط منهم فظهر لك انه لا معنى للاحتجاج
بعدم سماع الفرد وكان يلزم ان يقول يجوز تاخيره الى بعد الموت
فان من الناس من يموت قبل معرفة البيان في نسخ او غيره وعلى
الجملة فايراد مثل هذا ممن ورد النظار عليه يوجب عليك ان
تنقر على كل موضع شوكه مما يعنيك والا فليس لك من ذلك المطر
الا الاماني **قوله** لدعوى القاضي لا بد من القطع لو صدر هذا
عن غيره لقيل كلام صادر عن عناد وعناد وليس من مباحث
العقلا كما قاله الجويني في حق الصيرفي في المخالف في هذه
المسئلة وكانه لذلك لم يعتد به المصنف فحكى الاجماع على انحلال
الصيرفي اقرب الى المعقول من خلاف القاضي لولا تباين رتبتي
القاضي والصيرفي وعز بعيد انعكاس الحقيقة في الواقع ان كان
لابد من النظر فيهن قال ثم الحجة اغرب من المذهب اما الدعوى
على العادة فمن تلك الدعاوي الظالمة واما انه لو اريد الخاص
لاطلع المجتهد عليه اي لنصب له مورد الخطاب دليلا كما

فشرح

فشرح السعد فنقول يلزمه على هذه الدعوى ان يكون كل مجتهد
قد اصاب وكانه يلتزم ذلك بنا منه على تصويب المجتهدين و
يلزمه في كل مسئلة في انواع الاستنباطات فيكون المسائل
الظنية قطعية كلها لا بمعنى انه يجب العمل قطعا اذ هو مسلم بل بمعنى
انه اصاب حكم الله تعالى قطعا ولا يلزم ذلك سائر المصوبة
لان ظنية المقدمات يستلزم ظنية الحكم ولم يوجبوا ان يبين البارئ
تعالى للمجتهد مراده بها قطعا وهو قد قال المنافي للمقتضي منتف
قطعا لما ذكره من وجوب البيان فالمقتضي ثابت لم قطعا وقولنا في
العموم مثلا انه ظني انما نريد ان تناوله بحسب الارادة ظني لتجويز
التخصيص والا فهو متناول له بحسب الوضع قطعا وقد نعم
انتفا المخصص بعد البحث قطعا وصارت المسئلة قطعية وسائر
الادلة كذلك ثم لزوم ان مورد الخطاب يطلع المجتهد على
دليل ارادته ان اريد نصب الدليل كما زعمه السعد فمسلم ولا
يلزم ان يطلع المجتهد عليه ثم قد ما قضى السعد حيث جعل من
اطلعه لا بعد المجتهد اذ لا يلزم من نصب الدليل وقوف المجتهد
عليه ثم على مدلوله ولو جعل من افتعل لكان اهون وان اريد
لاطلعه بالفعل كانت دعوى مجردة حقيق بعدم الالتفات
اليها ولا يخفى ذلك على ذي مسكة من عقل **واعلم** ان بعض
المتاخرين من محققي الوعيدية قد قد في هذه الحجة مسلكا في
نصرة الوعيدية اوقع له النظار وعدوه من خوارق الافكار حين
قال صاحب المعراج في اثر حكايته كلامه ناقلا للفظ الغايات
وكان صاحب ايات وسباق غايات فلنحرر قولهم ثم نريك صنعته
لتنتفع بذلك في مدارك الانظار ومزال الافكار قال ما

هو الامام المهدي احمد بن يحيى ومرجع عن ذلك في شرح البحر الزخار علمت ذلك ... وجه

المحرر الحكام الضيق للكثير التحريمات ما هو

الامام عز الدين بن الحسن

حاصلة بعد اسرار وانكم تحتجون بالعمومات مع اعترافكم انه لا دلالة
للعموم ظنية وان المطلب هنا علمي فقال المطلوب اعم من
العموم اما العمل واما الاعتقاد فاذا كان المطلوب العمل كفى
الظن في عدم المخصص وان كان المطلوب الاعتقاد كمسئلة الوعيد
فاذا لم نجد المخصص بعد بلوغ الجهد في البحث علمنا ان لا
مخصص والا لزم ان يكون الشارع قد طلب منا الظن في الاعتقاد
واكتفى به والظن قد يخطي واعتقاد الخطا جهل والقبيح جهل
قبيح يعني المركب كما هو اللازم هنا ولا يجوز ان يطلب منا القبيح
هذا حاصل كلامه وهذا الناظر نفسه قد اورد حصول
الظن عقيب الامارة ومنع ان يخلقه الله سبحنه لما ذكروا والتزم ان
العبد يفعله باختياره وهو التزام للخلاف الوجداني فان حصول
الظن عقيب الامارة ضروري لا ارتياب في ذلك لمنصف والجواب
ان المورد للخبر اذا اورده على وجه يقتضي رجحان المخبر به
فقد اردنا ان ننزله منزلته ويقضي عليه بان مقتضاه رجحان
ما ساواه عند من يسمع ذلك الخبر فان قطعنا بمقتضاه كان ظلما
منا وتنزيلا له عن منزلته كما لو قلنا انه لا يقتضي الرجحان ومثاله
العموم يقتضي دخول زيد ويترجح بعدم ظهور المنافي فلو دل
دليل على خروج زيد لم ينافِ ذلك رجحان دخوله بالنظر
الى دلالة العموم وانما المحال كونه داخلا غير داخل في نفسه
فلذا يصح تعارض الظنين لان مقتضاهما الرجحان والمظنون
في نفسه غير مختلف لاختلافهما بل قد يكون على خلافهما معا
بخلاف القطعيين للزوم تطابق الدليل القطعي ومدلوله
فيلزم من تعارضهما حصول المدلول على حالتين متنافيين وهو

محال

محال ثم نقول والفرق بين المطلوب العملي والاعتقادي
غير بين اذ كل عمل مترتب على اعتقاد كونه كذلك اذ ليس له الحكم
والعمل على الحل والحرمة حتى يعتقد ذلك ولا يحل له العمل قبل ذلك
الاعتقاد فقد طلب منه الاعتقاد المذكور كما طلب منه الاعتقاد
المجرد فيقبح بزعمه لا سيما على قوله انه يفعله المكلف وقد
استفدت بهذا بطلان قول الوعيدية لانه القطب الذي دار
عليه المحقق المذكور وان كان بطلانه معلوما بالتواتر المعنوي
من السنة ويكفي المناظر المجادل معهم مجرد المنع والناظر
غني بالعقل والكتاب والسنة بحيث لا اوضح من بطلان مذ
هبهم فيها وقد نشأ من مفاسدها توهم القاصرين منهم
وكذلك خصومهم في عين المسئلة كالاشاعرة ان ظنوا ان القول
بالوعيد ناشئ عن اثبات الحكمة فنزعوا اوضح باطل على اوضح
حق والله المستعان **قوله** وكذلك كل دليل مع معارضه كلامه
اراد المعارض بالفعل ولكن يتعين ح ان يكون تحرير المسئلة
منع العمل بالعموم قبل النظر في كيفية العمل بمقتضاه مع المخصص
التخصيص لكن المسئلة شهيرة بالعمل قبل البحث عن المخصص
فعلى هذا قوله وكذلك دليل مع معارضه في حيز المنع لان
الدليل مقتضٍ ظاهر فتركه لمعارض غير ظاهر من مانع او غيره
معارضة بين ظاهر وغير ظاهر وتسوية بين الراجح والمرجوح
والحق التفصيل فمسئلة العام والخاص مما ضعف ظهور الدليل
العام لكثرة التخصيص فلا يجوز العمل بالعام لانه ليس بظاهر
فما ساواه من الادلة فحكمه حكمه وما عداه فيه المعارض بحيث لا
يقدح في الظن الحاصل عن الظاهر فليس كذلك وقد تقدم

هذا في
ذلك مرارا وسيأتي التصريح به للمصنف والشارح في الاعتراضات
ونبه عليه في مواضع وحاصله ان المدار على حصول الظن
بالدليل وان التجوز البعيد لا يقدح فيه فلا عذر عن العمل به فان
قوي التجوز باعتبار ما يحتف به منع الرجحان المعتبر ووجب قلق
النفس تعين البحث على انا قد بينا في غير هذا الموضع وجوب
بلوغ غاية الجهد لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله
صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم و
لان الظن بدل عن العلم فيتعين الاقوى الاقرب وعند ذلك لكن ذلك
لا يعذر عن العمل بالظن الحاضر ولا ينافي وجوب السعي في
طلب زيادة الرجحان فليتأمل فهو اصل كبير خطير ومحط
رحالهم في مواقع استدلالاتهم ما ذكرنا وان كانوا هنا
قد اكتفوا بالقصص عن القصص ولم يبلغ السكين حز العظم

بحث الظاهر والماول

قوله انما الصدقات الخ هذا الحصر اصله كانه قيل انما الصدقات
لهولاء لا لهولاء وقوله الصدقات لهذه الاصناف مثلا لا يلزم
منه الاستحقاق المجموع وكان يلزم الشافعي القسمة بين
افراد الصنف في المختصر وصيرورة الزكوة بيت مال في غيره
ولم يقل بذلك ثم لم يحك قضية سوية هذا المذهب فالتعلق
باللام لا يفيد لان معناها ان هذه الاصناف اهل الزكوة و
هذا لا تعرض للتقسيم والتوزيع واكثر ما يقع الاشتباه من
خصوصيات الامثلة وينبغي ان يطرح ذلك ويرجع الى نفس
القاعدة وقد سلكوا اعجب من هذا حيث قالوا ولا بد من ثلاثة
من الصنف للفظ الجمع ولا شك انه مثل فلان يركب الخيل وينكح

النـ

النسا لا يراد الا الجنس

المنطوق والمفهوم

قوله تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي هذا الحديث
تجد بعضهم على التمثيل به هنا وتطبيق الفقها على الاحتجاج
به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما حتى يظن انه شبيه متواتر
ثم استمع كلام المحدثين فيه قال ابن حجر في التلخيص
لا اصل له بهذا اللفظ قال الحافظ ابو عبد الله بن منده
فيما حكاه ابن دقيق العيد في الامام عند ذكر بعضهم هذا
الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه وقال البيهقي في المعرفة
هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا وقد طلبته كثيرا فلم اجده
في شي من كتب الحديث ولم اجد له اسنادا وقال ابن الجوزي في
التحقيق وهذا لفظ يذكره اصحابنا ولا اعرفه وقال
الشيخ ابو اسحق في المهذب لم اجده بهذا اللفظ الا في كتب
الفقها وقال النووي في شرحه باطل لا يعرف وقال
في الخلاصة باطل لا اصل له وقال المنذري لم يوجد له
اسناد بحال انتهى كلام ابن حجر ثم ذكر حديث اليس اذا حاضت
المرأة لم تصل ولم تصم وحديث تمكث الليالي ما تصلي وتفطر
شهر رمضان وحديث احداهن تقعد ما شاء الله من يوم و
ليلة فلا تسجد لله سجدة ثم قال ولا دلالة في شي مما ذكر على ذلك
يعني اكثر الحيض اقول ثم اي دلالة بذلك اللفظ على هذا
العدد المخصوص الا على فرض مقدمة هي ان اقل الطهر
خمسة عشر يوما ودون اثبات ذلك خرط القتاد واهم اصل
الدليل الى وجه دلالته ثم انظر على اي شي ارتفع ذلك البنيان
المشيد واجعلها عبرة عسى الله سبحانه يسدد بركته مدارك في

معتنى عليها فلا حكم وتجاوزتك ان شاكرتك نسال الله التوفيق و
الذى فى كلام ابن الحاجب هنا ان الحدث المفروض يدل على اكثر
الحيض ايضا وقد ذكر ذلك غيره ايضا وهذا عجيب فان مدلوله
انقسام وقت المراة فيحتمل ح ان يكون لحظة ولحظة على ما هو
احد الاقوال فى الحيض وهو الاصل ولم يتبين دليل للموقتين
وكذلك يكون الانقسام على شهر فشهر او سنة فسنة
فان **قلت** هنا مقدمة هى ان الشهر غالب فى عادات النساء
ولذا احال عليه صلى الله عليه وسلم فى المستحاضة **قلت** المبالغة
لا تبتنى على العادة بل على طرق التى الذى بولغ فيه وصور المبالغة
نادرة غير غالبة على ان اللفظ المذكور لم يتعرض لكمية المقسوم اصلا
بل لكيفية القسمة ونظيره قولك المال بين الذكر والانثى اثلاثا
فان كيفية القسمة لا تشعر بكمية المقسوم والحاصل ان مبنى
الاستدلال على لزوم اقل الطهر لاكثر الحيض وهو ممنوع الا
ترى ان الطهر فى الشهر فى العادة ثلاثة وعشرون يوما او اربعة
وعشرون ولذا احال صلى الله عليه وسلم المستحاضة على ذلك
لغلبته واتفاق الاستواء فى غاية من البعد بل لم يعثر على وقوعه
منه وانما هو من الاتفاقات المفروضة وما كل ممكن يلزم وقوعه
ولو سلمنا مثلا وقوع الحيض خمسة عشر يوما فمن شرط تمام
استدلالهم ان يكون الطهر فى تلك الواقعة خمسة عشر يوما
ليتم التشطير واما ان يحمل التشطير بحصص زينب وسعاد
فى زمانين بينهما غاية الابتعاد فشىء يتحاشى عنه قانون الحكم و
بيان نبى الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** مفهوم المخالفة
قد علمت انهم شرطوا للاخذ به ان لا يكون للمتكلم غرض غير المفهوم

فهو حذيه لئلا يخلو كلام الحكيم عن حكمة وغرض وفائدة وسؤال
لهم الوحى مختص بعلام الغيوب وما عندنا من معرفة حكمه الا
مثل ما ياخذ المخيط من البحر قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربى الاية ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من
بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فاذا كان هذا حالنا الذى
لا ينفك عنه فكيف نعلم او نظن نفى جميع حكمه فى امر ما هذا
الا احالة على المحال **قوله** بان اللغة تثبت بقول الائمة ان
اراد فيما رووا فمسلم ولا رواية هنا وان اراد فيما رأوا واجمعوا
كما فى ارائهم الشرعية والعقلية يوضحه انه اذا اختلف عربيان
سليقيان فى معنى جعلنا كلاميهما لغتين ولو اختلف امامان
لم نجعل اختلافهما لغتين بل نطلب الترجيح بين قوليهما اما بترجيح
القول بشواهده حيث ادعيا قاعدة مستنبطة نحو الرفع و
النصب فى فاذا هو هى او فاذا هو اياها فى مسئلة العقرب و
اما بترجيح رواية الراوى حيث اختلفا فى معنى لفظ فقط فتارة
نجمع بين قوليهما وتارة نثبت احدهما وننفى الاخر حيث تعذر
الجمع بخلاف العربيين فلو كان قول الائمة مقبولا مطلقا
لساوى قول السليقيين **قوله** وايضا لم يكن لتخصيص
محل النطق بالذكر فائدة فاذا قلت اكرم زيدا التميمى
فقد اردت ان توقع الاكرام على زيد المقيد بكونه تميميا
ففائدة ذكر الصفة تعيين من اريد اكرامه فكيف يقال لم يكن
لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وكيف تطلب فائدة زائدة
على فائدة الوضع وهل هو الا مناقضة بمنزلة قولنا هذا المعنى
وضع له هذا اللفظ ولم يوضع له لانه جزء الموضوع بزعمه

لان الموضوع له يوجد لكم مع فائدة مما زعمه على انه على تقدير
زعمه لا يلزم صحة ارادة تلك الفائدة حين نعدم غيرها مثلا زيد
القيسي في مثالنا لا له احوال ان يكون مامورا باكرامه او منهيا
عن اكرامه او مسكوتا عنه ليس مامورا باكرامه اتفاقا ومدعي يحتمله
المفهوم يقول هو منهي عن اكرامه فنقول لو دل على النهي عن
اكرامه في حال عدم فائدة اخرى لدل على ذلك مع وجود
تلك الفائدة اذ معنى الدلالة هنا التلازم وتعدد
الفوائد لا ينافيه وحاصله ان اللوازم العقلية للموضوع له اذا
لم تتناف خارجا لم يلزم من وجود احدها نفي الاخر وكان
يلزم ثبوت المفهوم على فرض الفوائد الاخر وعدمها فلم يفرق
بين الامرين وعلى الجملة فالتعلق بلزوم الخلو عن الفائدة
ساقط اذ وضع الصفة لتقليل الاشتراك وقد حصل فلزم
ان زيدا القيسي مسكوت عنه وهو مراد نافي المفهوم وقد
عرفت من هذا التحرير منشا وانه لمفهوم اللقب وانه محل
الكلام عند اسقاط الصفة لان الكلام الذي يعين زيدا
التميمي من شرطه وجود هذه الصفة وقد تبين بذلك ايضا
سقوط سائر ما تعلقوا به وما تركنا التعرض لسان ضعف كلامه
الا لانه يفهمه كل ناظر اذ دنا تنبيهه لظهور دلالته ومن
ضعف عن معرفة ضعفها مع الوضوح فلم نضع هذه الحواشي
لمثله **قوله** لم يكن التتبع مظهر الا التحصيل الحاصل محال لان
لم يتعرض لتزييفه وتحصيله وامثاله مما لا يحصى ان قولنا
مثلا الرضاع يحرم مطلق يصدق على الرضعة والخمس والعشر
ولا يلزم من حصول الحكم من بعض ما يصدق عليه المطلق

عدم

عدم حصوله من بعض اخر فانك اذا قلت درهم من هذا
السم يقتل بعد قولك هذا السم يقتل لا يلزم ان لا يقتل
خمسة دراهم وقولنا رضعة تحرم لا يلزم منه ان الخمس
لا تحرم والا لصح ان تقول الخمس لا تحرم او السن لا تحرم
بل يكون الاكثر بالاولى والاقل محتمل وهو معنى نفي المفهوم
وقد تقدم لنا في المطلق والمقيد ما يوضح هذا وان المقيد
فرد من افراد المطلق فالخمس هنا فرد من افراد مطلق الرضاع
في قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
ونحوه بل في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة
فالنص على الخمس لا يتعرض لما عداها مع وجود المطلق و
مع الاقتصار عليها لكون الاكثر اولى والاقل مسكوتا عنه
للعموم فقد يحصل الاستغنا بالاقل لعارض التزم مثاله
ضربه بسيف تقتل زيدا يستقل بالحكم وضربات بعدها
لا اثر لها ولو وقعت الضربات في ان واحد يحصل الحكم
بالمجموع فليتامل **قوله** في الخصر واللام للمبالغة يقال
اذا لم يكن لام الجنس فاي لام هي وكانه لما راى كلماتهم في هذا
التركيب انه للمبالغة وقد علم بالضرورة عدم اتحاد الاعتبار
بالاخص بحسب الحقيقة سماها لام المبالغة وهذا ممكن من النحوي
البحت كما تراهم يدعون للحروف انها تجي بمعنى كذا وبمعنى كذا
وعند المحققين كصاحب الكشاف ان ذلك على التضمين بل زعم
بعضهم انه مذهب جميع البصريين لان التصرف في الافعال
اهون من التصرف في الحروف كما ذكره القاضي زكريا في شرح اللب
غاية الكلام ان بحث المصنف كما ذكره السعد
النسخ

قوله ويعني بالحكم ما يحصل على المكلف في حاصل الكلام في
النسخ مناقض للقول بقدم الحكم وحاصل جوابه انا نريد
بالحكم ما اراد غيرنا ممن لم يقل الحكم قديم فهو اعتراف بالحق
مع الاصرار على الباطل فهو اصرح مناقضة ولا تزيدك في هذا
على تحكيم عقلك اذ لا اوضح منه ولكن اراد والجلجلة الامر
فنفضحهم عمود الصبح فاعبد ربك اوسلفك والحكم لله
العلي الكبير **قوله** مانسب على المكلف قال السعد يعني الخطاب في الشرح
المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرايط
التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب
على ما مر في مسئلة تكليف المعدوم انتهى يقال هذا الخطاب
المحكوم بحدوثه هل هو صفة للباري تعالى كالقديم لزم كونه
تعالى محلا للحوادث ام لا محل له كان عرضا لا في محل كقول الجبائية
في الارادة لم يوجد لول الحروف والاصوات كما قالوا القران
يراد به الصفة الازلية ويراد به الحروف والاصوات فان هذا
عين قول المعتزلة لكنهم ينفون صفات الافعال الذي هو
الحكم عند المعتزلة فليس ذلك مرادا لهم قطعا فيكون اثباتكم
لحكم قديم لا دليل عليه ولا حاجة اليه كاثباتكم لصفة سميتموها كلام
بلا دليل مع ان اقيموا الصلاه ليس بحكم انما دل على انا طالب منكم
لا قامتكم اياها فالحكم كونه طالبا فقط والكلام دليله فقط
فان قالوا تسميناه حكما مجاز قلنا فكل حكم شرعي مجاز اذا فالشريعة
التي هي عبارة عن الاحكام مجاز وكون الحكم هو هذه العبارة
ضروري البطلان عند العاقل المتشرع فظهر ان التزموا باو
خرافاتهم ومكابرتهم **قوله** والملقب بالمرء نفعل في

فسر العضد

فسر العضد بان نقول يجب عليكم الحج من في العمر وزيد قد حج
وفسر هذا التفسير السعد بان الناسخ هو القيد اعني لعظم ما
والمنسوخ المقيد اعني عليكم فقد نسخ في حق زيد ويلزم على هذا
ان يشمل هذا الاعتراض كل مقيد وهو واضح البطلان لان الحكم
بعد تقييده المقيد ثم وقد اعترضه السعد بهذا بعد الثناء الجميل
على الشارح بهذا التدقيق فان قلت يحتمل ان مراد
الشارح ان المنسوخ هو الدليل المتقدم الذي استند زيد في حجه
اليه اذ لو حج بغير دليل فلا ناسخ ولا منسوخ قلت ان كان
المتقدم ظاهرا في الاستمرار فهذا نسخ محقق وان كان مقيدا بالمرة
فهذا المتأخر مؤكد ليس بتكليف فلا ناسخ ولا منسوخ فهذا
الالزام وتفصيله وتفسير تفسيره مجرد هيام في ظلام والسلام
قوله وخالفت اليهود يحتمل انه قول بعضهم من اهل المكابرة
والتبليس وقد ذكرت ذلك لبعض علماء اليهود فعجب وقال لا ينبغي
ذلك لكثرة الناسخ والمنسوخ في التوراة وزعم انه ما سمع
بذلك في فهمهم وانه لو وقع لكان مكابرة واما ابو مسلم فانما
خلافه لفظي لانه يراه تخصيصا في الاوقات فعلى الحكم من
خالف في النسخ على الحقيقة فهو مكابر لا ينبغي ذكره وعلى
التجوز كابي مسلم لا ينبغي ابهامه وقوعه في المحظور بل يبين
مراده والله اعلم **قوله** اجيب بعدم اعتبار المصالح ولفظ الشارح
الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه
فهو ملتزم المذكور في السؤال لفظ الحكمة فابدلوها بلفظ المصلحة
والمصلحة اخص وانما فعلوا ذلك ليمكنهم التلاوذ والمغالطة
لئلا يصرحوا بما هو لازم لهم على اصلهم فكان فيما سوى الجواب

ان يقولوا انا لا نعتبر الحكمة فان المصلحة لم يذكرها السائل ومن لم يعتبر
الحكمة فقد جوز العبث ويا عجبا من هذا الشارح وهل بين العبث والحكمة
فرق فهو الحسن والقبح ام لا فرق فدعوا التستر ببيت العنكبوت
ان كنتم تعلمون **قوله** المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل اه وقد تقدم لنا في
الاحكام من المقدمات مسئلة تصح التكليف بما علم الامر انتفاء
شرط وقوعه عند وقته ومرجع المسئلتين الى امر واحد وهو هل
يجوز من البارئ تكليف من علم سبحانه انه لا يتمكن مما كلفه لعارض
موت او غيره من الموانع ويتفرع عليه هل يجوز ان ينسخ قبل التمكن
وليست مسئلة النسخ مسئلة براسها انما هي احد لوازم الاولى نفيا و
اثباتا ومن اصول المعتزلة انه لا بد في التكليف من ارادة المكلف تعالى
لما كلف به وارادة حصول ما علم استحالة حصوله محال بخلاف ما اذا كان
المكلف باختياره فارادته جائزة فمنعوا المسئلة بفرعيها اذا حققت
هذا علمت ان المصنف خبط المسئلتين وجال بعضهم في كلام اجنبي عن
محل النزاع وبيانه انه في المسئلة الاولى جعل محل النزاع انتفاء
شرط وقوع الفعل عند وقته واراد بوقته وقت المباشرة لا الوقت
الذي ضربه الشارع للفعل ثم جعل من الشرائط ارادة الفعل وكذلك
قال في الفرع جواز النسخ قبل وقت الفعل واراد به وقت المباشرة
اذا عرفت هذا فقد عرفت سقوط الالزامات التي ذكرها بالمرة
غاية ما يتصور وروده فعل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومع
معرفة محل النزاع لا يرد لانه قد يمكن الا انه شاء ذبح ولده عليهما السلام
وانهم يقطعون بذلك لقطعية الدليل المانع من التكليف المذكور سمعا مع
عدم صراحة قصة ابراهيم في محل النزاع وقطعيتها فيما ذكر لكان من
تعارض القواطع ثم بعد هذا لا معنى للتعرض لكلام المصنف مع

كثرة

كثرة وجوه الاعتراض على تحريره انه قلق او غلا في التخليط حتى
شبه هندي يخاطب عربيا ويغضب ويرضى بناء على ما يتخيل من
مخاطبة العربي ومن اعظم الاعتراض عليه الاعتراض على ما نقله
عن المعتزلة ان الخليل عليه الصلاة والسلام توهم الذبح و
لم يؤمر به وهذا بهت بحت ولا يقبل مثل هذا على مسلم الا بتعيين
وهذه كتب المعتزلة فلم يثبت شيء منها من ذلك وقد جربنا الغلط
عليهم في هذا الكتاب وغيره فلا يوثق به وسائر المخالفين كذلك
خلا ان نقل الاشاعرة عن المعتزلة كثر فيه الغلط جدا ولعل
ذلك من كان يعبد الله لا من يعبد المذاهب وارباتها **نعم**
الذي وهم الخليل عليه الصلاة والسلام هو ابن عربي الزنديق
وقد اطال في خبائثه في ذلك وقد ذكر ذلك عنه المقري في حكاية
مقالاته الخبيثة في قصيدة طنانة جمع فيها شيئا كثيرا من كفرياته
وقال الخليل اسه في الذبح واهم وزعم انه يحتاج تعبير عابر
فكان المصنف راى هذا النقل فظن انه في المعتزلة استخفافا
منه لهم والله عند قول كل قائل والغرض من هذا التحذير ان
تعتدي بمثل هذه الضلالات وفيه نصح للمفتوم عليه رجاء ان
يفك الحوق وبال ذلك له لكثرة المقلدين **قوله** كالموت فرقها
الشارح بان النسخ يتقدمه الثبوت لانه رفع بخلاف الموت ورده
السعد بانه الزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من
غير فرق بين من علم انه يموت او لا يموت انتهى اقول في نظر
هذا في الاخذ بعموم العام ما جرى لبعضهم وهو الفضل بن ركين
انه ضرب بابه رجل فقال ممن الرجل فقال من بني آدم فخرج اليه
والتزمه وقبله وقال الحمد لله ما ظننت انه بقي احد من اهل هذا

النسب وكان له دعابة وقد حققنا مذهب المعتزلة في الحاشية
الماتية وفي بحث مبادي الكلام فعاوده تعرف صحة هذا المثال
ان كنت تنظر الى ما قال ولا تعرف الحق بالرجال **قوله** بخلاف الصوم
واجب مستمرا ابدا‌ً قال التعميم لا يجي من نفس الذات ابدا انما هو
من العوارض فهو هنا بالنظر الى عارض الظرفية الزمانية ومعناه
اوجبت الصوم في كل وقت فهو مثل غيره من العمومات يقبل
التخصيص والنسخ وكذلك اذا اخبر بان الوجوب ثابت في كل
وقت صح ان يقال الا عشرة اوقات من اوله او من اخره او من
وسطه او نحو ذلك فيصح ان يدخله النسخ لانه في التحقيق تخصيص
في الاوقات وقال بعضهم فرق المصنف بين الامرين لان الذي
منعه خبر فيمتنع نسخه والذي اجازه انشا والجواب انه انما يمتنع
في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصا ومعنى محدودا والا لزم
التناقض اما اذا كان عموميا فلا تناقض فتبين لك ان الفرق مبني
على وهم وهو خرق متسع اذ يجري على منع نسخ كل ما هو خبر
باي عبارة وقد غلط في مثله ناس كثيرون ولذا اجازت على
الشارح وشارحه وتبعهم حسين بن القاسم في الغاية وشرحها
كعادته لانهم محققون وكيف تجوز مخالفتهم **قوله** لا يزيد على التعميم
على انه ثم نسخ قبله ان قلت فمن منع ذلك ماذا يقول قلت معنى
التابيد تعميم الاوقات لا يزيد على ذلك بمنزلة قوله في كل وقت من
الاوقات المستقبلة وكل عام من حيث هو يجوز تخصيصه فان قلت
فاين انت عن تابيد احوال الاخرة قلت الدلالة اللفظية وضعية
لا عقلية فلا نقطع بمدلولها الا بالقرائن المحتفة بالخبر الذي يضطر
السامع معها الى مراد المتكلم ولولا ذلك لناقض التخصيص التعميم

في جميع الموارد وهذا هو ما اراده الرازي فيما شنعوا عليه الناس و
شنعوا عليه الغاية ولا معدل عنه وليس مراده انه لا يفيد العلم
اصلا وهو مبين في كلامه في اول نهاية العقول **قوله**
المحتج بجواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضها المسئلة يحتمل الى انه
هل يجوز التكليف بالكذب كما صرح به العضد ولا شك في منع العدل
له ويجوز الاشاعرة نظرا الى اصليهم كل ولا معنى للحسن و
تصوير مسئلة قد عرفت من القاعدة وليس لها حاصل غير ذلك
عند من عرفها وقشع زخرفها والاخبار بايمان زيد قان الخبر
وقت متعلق الخبرين فكذب ولا يقول معتزلي وان اختلف فلا
وجه لمنعه وعلى الجملة فهذه المسئلة تكلف لا يغني وحاصله
سمج يعيي ولا يغني **قوله** قالوا لتبيين والنسخ رفع هذا لا يشكل
الا على ان يكون البحث في عكس المسئلة اي نسخ القران بالسنة
وقد تكلف الشارح وقال دل على ان الرسول مبين للاحكام
وهو الغرض من بعثته وهو اشد قلقا اذ يلزم ان لا يقع نسخ اصلا
و اغرب السعد في تصحيح كلام الشارح وانه الغرض ورد
الاعتراض خالف ظاهر كلام المصنف **قوله** واجيب بانه يلزم نسخ
المعلوم بالمظنون هذه القضايا وغيرها تدل على نسخ المعلوم
بالمظنون ووجهه ما تقدم انه لقطع الاستمرار وهو مظنون
ومن اوضح القضايا انه نسخ خبر واحد واعني قد جعل اسره اهل سبيلا
لم يورده عبثا فان قلت هو معلوم للمشاهدين قلنا ليس الحكم
مقصورا عليهم باجماع من عدا الخوارج وعلى الجملة فالوقائع ظاهرة
فيما ذكر مع عدم لزوم معارضة المظنون بالمقطوع وتصرف
المستدلين كثيرا على ذلك وان جهل الاصوليون بناء على توهم التعارض

قوله بخلاف التخصيص فرقوا بين النسخ والتخصيص بان التخصيص
بيان مراد المتكلم بالحكم والنسخ رفع الحكم المراد باللفظ المنسوخ
معناه وهو بقاء لان التعميم من باب اطلاق لفظ الكل على البعض
والتخصيص قرينة تلك الارادة والمنسوخ من باب المطلق الذي
اريد به المقيد وقرينته الناسخ لان قوله افعل يصلح للمرة
فالكثير الى ما لا اخر له والناسخ مقيد له ببعض الاوقات ولذا نحو
لو مسلم هذا الرفع وقال انما هو تخصيص في الاوقات
حتى كان خلافه مع بشاعته لفظيا واذا كان كما ذكرنا فاي فرق بين
التخصيص والنسخ والجواب انه مطلق العام على الخاص لا
بد له من ارادة ذلك والا كان كذبا لان تحققه مدلول العام
واما النسخ فلا يلزم ارادة جميع الاوقات لما قدمنا انه مطلق
في الوقت وانه لا تناقض عليه عقلية لا وضعية واما الفرق بينهما
في اشتراط قطعية الناسخ للقطعي دون المخصص فقد كرر بانه
لا فرق لانه لا تعارض واذا تتبعت الموارد وجدت النص من العلماء
مطابقا لما ذكرنا والذين توهموا التعارض متعسفون كما فعل
المصنف قوله او ظني فقد من الشرط العمل به بيان هذا
شبيه المغالطة ويلزم منه ان لا نسخ ظني بقاطع وقد يعدم في نسخ
السنة بالكتاب مثل [illegible] القبلة ولا مانع من تسمية الحكم المتحقق
ظنا منسوخا باجماع قطعي والناسخ في التحقيق مستند الاجماع
وقد يكون اصله ظنيا وان صار العمل به قطعيا نعم تقدم
للسعد في الاجماع صحة الاجماع لا عن مستند فسعي على عدم صحة
كون الاجماع ناسخا لتجويزه كذلك لكنا قد ابطلناه هناك فصح
النسخ بالاجماع والاجماع على التحقيق دليل الناسخ

القياس

القياس قوله في علة حكم قال الشارح فلا بد ان
تعلم علة الحكم في الاصل وتعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت
عينها محال لاستحالة [illegible] لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين و
بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع هكذا يحترزون بلفظ مثل
كما زعم الشارح والظاهر انه لا حاجة اليه ولا وجه له لان القدر
المشترك كلي [illegible] مع المحلين في نفس الامر على السواء و
انما وقع تعريف ثبوته في الاصل [illegible] وكذلك في الفرع و
حين تعرف ثبوته في محل يلزم منه معرفة ثبوت الحكم والحكم ايضا يستوي
معه المحلان وهو التحريم مثلا او غيره من الاحكام الخمسة فالتحريم
شي واحد كما ان الانسان المشترك بين زيد وعمرو شي واحد و
انما تغاير بالمشخصات وكذلك تعدد تحريم الزنا في البنت وفي الذمية
باعتبار المحلين والا فهو في ذاته واحد الا ترى ان السكر في الخمر
والنبيذ واحد والتحريم كذلك لا تعدد في مفهومهما وانما
عرض الدليل لصدق الكلي على هذا الجزئي فيهما نعم لو
كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدح وبين هذا النبيذ في
هذا القدح لاحتيج الى لفظ المثل لكنه لا مشترك ح قلنا مثل قوله
ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع [illegible] لكن انه اذا استوى
التناول فهو كذلك وان اختلف كمثال الطعام الذي يعلم تناوله للبر
دون الذرة فللقياس فائدة اي فائدة اذ قد يعرض الشك في التناول
للعرف الطاري وبعد النظر الى ماخذ الاشتقاق اعني الطعم فيقال
ان صح التناول والا فالقياس صحيح فيكون معنا دليل محقق هو القياس
واخر قد منعه الخصم او ضعف في النظر فتعاضدان فهي فائدة اي
فائدة كتعدد الادلة قوي وضعيف وقد اشار السعد الى نحو ما ذكرنا

قوله لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة هذا كلام متناقض
في نفسه لان شرط المستنبطة المناسبة والمجردة لا مناسبة لها و
الا لكانت باعثة واما لو كانت منصوصة كان يقول الخمر حرام
لانه مايع احمر يقذف بالزبد لامكن تعديته لان المراد معرفة
حكم الفرع واما حكم الاصل فهو معروف بدليله فقول العضد
تصريح بحرمة الخمر ليس على ما ينبغي لان الخمر اصل في المثال و
قول السعد في كل ما يوجد فيه ذلك من افراد الخمر مثل وهم
العضد اذ كل خمر ثابت حكمه بالنص لان دليل الخمر حكم على الماهية
والمطبق للماهية على جزئياتها هو العقل فليتامل واما
الدور فمدفوع كما لا يخفى قوله وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا
قد زاد السعد الدور بما حاصله ان المتوقف على وجود الحكم
نفس الامارة لا دلالتها وهو كما قالوا الاثر ان وجودنا متوقف
على وجود الباري ولا يلزم منه ان لا يكون وجودنا معرفا لوجوده
تعالى وههنا وجه آخر واضح لم يظهر لي وجه غفلتهم عنه
وهو ان المستنبطة لا يمكن الا مع المناسبة كما عرف ولا مناسبة
للامارة المجردة فالمستنبطة يستحيل ان تكون امارة مجردة
قوله ومنها ان لا تكون آه كان ينبغي ان لا يعبر عن هذه بالشروط
بل بعبارتها المستحقة لها مثلا قوله ومنها ان لا تكون وصفا
وجه ان توسيطه عبث لا فائدة فيه لان توسيطه يمنع تحصيل
الحكم اذ قد يتحقق الوصف فيه كما يتحقق في اصله وكذلك سائر ما
فتامله انما الشرط كونه وصفا ضابطا للحكم وكونه ثبوتيا لا
عدميا مثلا قوله ان تكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم على هذا من قال باشتمال العلل

افعال

افعال الباري تعالى يمتنع القياس عنده ومن جمع بينهما فهو لاعب
وكانهم هنا وبل وفي جميع الشريعة الجاتهم الضرورة الى
الاعتراف نحو ما قال تعالى واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون
الا اياه وهو من نصرة الحق منه سبحانه ان نقيض للمبطل ملجئا
الجئه الى الاعتراف بالحق ليكون آكد للحجة واشد تقبيحا للطريق
المعوجة كشهادة الجوارح والحمد لله قوله ومنها ان لا تكون
عدما في الحكم الثبوتي الكلام على هذه المسئلة طويل غير جدير
بالتطويل غايته انه ناظر الى ان ان لا تفعل هل يترتب عليه
شيء ويكون حاملا عليه ولا شك في ذلك وانما يلوذون بالعبارات
الثبوتية وهذا شيء سهل لا يعسر على احد في اي موضع كما قد
يتيسر عكسه وكذلك ان لا تفعل نوع ولونه بالكف كما مضى ومن
المعلوم ان الذي لم يقتل لانه لم يصل مثلا عند القائل به
لم يقتل لانه قعد او اضطجع او مشى او غير ذلك ولا لانه كف
نفسه عن الصلاة فلا فرق بين تلك الاضداد في العلم بانه لم
يقتل لاجل ذلك الضد للصلاة بل لمدلول لم يفعل اي لما افاده
حرف النفي الداخل على الفعل الثبوتي وجعلوا الفعل الثبوتي
اذا دخل عليه اداة النفي يفيد معنى فعل آخر ثبوتي ابدا هو لفظ
كف وهذا افتراء على اللغة بلا ريب فانما تفيد اداة النفي سلب ما
دخلت عليه وان لم يكن بطلان ما قالوا معلوما من اللغة فما
منها معلوم ولا فرق بين الطلب وغيره لغة فيما ذكرنا لانهما
طريقة واحدة فلا يقال كلامنا في النفي لا في النهي قوله في الشرع
العدمي بالعدم ان قلت هذا غير القول بان عدم العلة علة لعدم
المعلول وهو قول فلسفي وقد قررت خلافه في العلم الشامخ

وقلت لا احتياج العدم الى علة مطلقا كان او مقيدا ثم قد اكثرت من تقرير أن إن لا يعلل يترتب عليه الاحكام والجواب فرق بين قولنا وقف العدم المخصوص على اختيار زيد يعني انه لو شاء لابدله بنقيضه وبين قولنا اثر زيد في ذلك العدم وحاصله ان العدم لا يقبل الاثر فلا تاثير حال فلا موثر فيه موجب ولا مختار لكنه يقف تحققه على اختيار المختار فاذا كان هناك حوامل مدح وذم ونحو ذلك فيصح كون زيد لم يقتل قاتل ابيه منشأ لاكرامه واثابته لكن عدم قتله ليس هو المؤثر في حبوته وكذلك عدم اتصال النار بالخشب ليس هو المؤثر في عدم احراقها فصح قولنا ان العدم لا يؤثر ولا تاثير مع قولنا انه يترتب على العدم احكام ويختص الترتب في باب الاختيار واما باب الايجاب فلا يترتب لا ولا الاثر وقد امتنع كما سمعت وهذا زبدة جميع ما ذكروه وكررناه في ابحاثنا فعليك بحفظه ومن الله الاعانة والهداية **قوله** في الشرح ايضا ولا يخفى ان نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز الحق عندنا انه ليس المنزهون له عن العبث ان الاعجاز يحصل بنفس ظهور الخارق على مدعي النبوة اذ لا يجوز من الحكيم تصديق الكاذب والتحدي لقطع لجاج الخصم لا لتجويز معارضة المعجزة فليس اشتراطها شرطا ولا جزءا ويلزمهم ان لا يقطعوا بنفي المعارض ابدا لانه اذا جاز ان يفعله الله فلا فرق في بين الازمنة وان كان مذهب نفاة الحكمة جديرا بهذه العفونات لكنهم مسلمون ان الواقع كما نقول فهذا قصور من المصنف طول ذيله الشارح **قوله** وهو المعنى بصحتها نعال هذا النزاع في اعتبار الحكم لهاي شرع

ن
الحكم

الحكم

الحكم او لما اشتملت عليه وذلك واجب البتة ام في جواز عثورنا على ذلك وطلبه بالادلة المعينة له ثم اعتقادها فذلك من التفكر في حكمة الحكيم لا يسع مسلما لانهي او نحو فليت شعري ما حاصل هذا اللجاج والعلاج **قوله** في النقض لنا لو بطل لبطل المخصص اعلم ان جواز التخصيص في العام لانه كاشف عن انه ارند بلفظ العام معنى الخاص لانه استعمل كذلك مجازا كثيرا ولا كذلك اللفظ الدال على العلية واثبت قلت معنى العام متعدد ومعنى التعليل شي واحد وهو ان الحامل على كذا كذا فلزم ان يحمل على مساو له وهو القياس ولا بد من التزامه والا انتقض كونه الحامل ثم انه اذا تخلف بلا تقدير شي فلا شك في نقضه للتعليل لان معنى الحامل والباعث ان يبعث الامر الفلاني على الوصف الفلاني مناسب وحكمه يحمل الحكيم على ذلك الترتب فان كان غير حكيم جاز اخلاله بالحكمة في بعض المواضع لسفهه وان كان واجب الحكمة فلا يجوز تخلق موضع والا لخرج عن الحكمة فاذا وجد النقض علمنا ان هناك ما هو اليق اي حكمة اخرى مع ان ذلك يرجع الى قولنا لا بد من تقدير مانع او عدم شرط وقد اتفق على ذلك وانه لا بد منه والا لنقض اصل التعليل كما عرفت ثم نقول ومن المعلوم ان ذلك ملحوظ في اصل العلة اعني وجود الشرط وعدم المانع ولا يحتاج الى ذكره فان كل دليل كذلك وهذا حاصل مذهب ابي الحسين ودليله والجواب المرتضى انه لو دخل وجود الشرط وعدم المانع في المقتضي لزم ان لا يكون لنا مانع او عدم شرط في اي دليل ومعلوم انه يتم المقتضي وان لم يخطر المانع وعدم الشرط بالبال بلى لو ذكرا قلنا لا بد منها ويلزم ابا الحسين ابطال كل دليل من حيث اللفظ لانهما لا يذكران ومن حيث المعنى اذ لا يدل عدم

في القاموس تهغل ومعنى ...

ن
الوصف

ن
المعنى

الوجدان على عدم الوجود فيهما فحاصل المسئلة لزوم ان يجرى
مقتضى الدليل في محل النقض بحسب الظاهر فلما جاء النقض علمنا
انه لم يجر فيه كما قلنا في العام والخاص اذا اريد بالعام الخاص
فبحسب الظاهر عام وخاص وبحسب التحقيق لا عام ولا خاص
وبين المسئلتين الفرق الذي قدمناه وهو ان الخاص من افراد مدلول
العام والعلة لا عموم لها وانما يلزم من اعتبارها في المحل اعتبارها
في المساوي والا لكان الفرع قد شمله دليل الاصل فليس النقض اخراجا
لشيء قد دخل حتى يكون تخصيصا ومع هذا التحقيق نقول في محل
النقض لو كان التخلف بدليل متاخر لنقض مثلا كان ناسخا لانه قد
كان وجب علينا العمل بالقياس وامكننا لحاق المانع وقد يعدم
في النسخ فان كان دليل النقض غير متراخ عنه فان سمي تخصيصا
فبنوع من التشبيه وان كان الناقض متقدما فمنسوخ كما تقدم لانه
رفع هذا والامر في التسمية الاصطلاحية سهل انما الكلام
في تحقيق المعاني **قوله** والمختار ان كانت مستنبطة قال
العضد حاصله تحقق المانع او عدم الشرط في المستنبطة
ويكفي تقدير ذلك في المنصوصة اقول هذا الفرق مجرد
دعوى ولا نسلم بطلان في المستنبطة ويتضح مثاله في الفقير فانه
اذا لم يعط الاخر لا يتوقف الظن بعد حصوله بل يلتفت الذهن
الى تقدير مانع او عدم شرط نحو اما لانه اول من سأله او لعدم
ما يتصدق به على الاخر او لزيادة استحقاقه في الاول او لضرر
في الاخر او لانه لا بد من الاقتصار في حق المخلوق العاجز عن استيعاب
اشخاص المعطى ونحو ذلك ومع بقاء الظن مع الالتفات الى المانع او
عدم الشرط مكابر فلا يسمع **قوله** وهذه بالوضع هذه من مناقضاتهم

مناقضاتهم

في هذه

في هذه المسئلة التي هي اصل الحكمة واصل الدين كله وهم قد
اعتبروا الحكمة وهي المسمى بالباعث وقالوا لا يكفي الامارة
المجردة فهو اعتراف اي اعتراف بلزوم الحكمة وقد كررناه وهنا
قالوا العلة بالوضع فاما ان يريدوا الحكمة او الوصف المشتمل
عليها وعلى كل لا تكون العلة بالوضع اذ الوصف من ملازمات
الباعث لا باختيار مختار وكذلك الحكمة وهي الباعث لا باختيار
مختار بل كماهية الواجب والجائز والممتنع وسائر الماهيات
فماهية المناسب بعث الحكيم على الفعل ومقابله بصرفه كما ان
ماهية الاحسان تحمل على فعله وماهية الاساءة تصرف والمانع
مباهت فقولهم ان العلل الشرعية بالوضع مناقضة ظاهرة نعم
اعتبارها اي كونه ينبغي ان يعتبر امر عقلي وانما الشرعي الحكم
الاخبار عن تمامها وعدم المانع فانه اذا اعتبر الشارع مقتضيا
علمنا ذلك والا قطعنا بعدم تمام المقتضي او وجود المانع ومن
الموانع ايثار الحكيم لحكمة اخرى ولو مساوية كما حققناه في العلم
الشامخ ولو احتج قائل العقل قد ادرك الكلية والشرع جاء بالتفصيل
وبين ان العقل لا يدرك للاعتبارات التي يلتئم منها الحكمة فلو
استقل بها لكفى كما صرح به المصنف فيما مضى فاذا حققت هذا
علمت ان بعض القائلين بالحكمة قد اعترف بفرق بين العلتين تقليدا
للاشاعرة وذلك في المتاخرين الاخذين من كتبهم والسبب هو
عدم التحقيق ولا فرق الا بالاعتبار الذي ذكرنا والحاصل ان
كل شرعي لو ادرك العقل لحكم به فكل شرعي عقلي بهذا الاعتبار كما
ان كل عقلي شرعي في التحقيق وبين ان الحقائق في ذاتها متحدة ولا
تختلف باختلاف المدرك اسم فاعل او المعرف كذلك تجدها

تامل هذا فان الحكيم يؤثر هذا على الاخر لنوع رجحان

بكلمة وشددتك بها فعقلاً ما تجدها ولم ار من تنبه لها واسرارها
ولله الحمد والثنا **نعم** ثم رايت ابن تاج الشريعة رحمه الله قد صرح
بعدم الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية فقال فكما ان
الاحتراق يقع بالنار وعندها كذلك وجوب القصاص عقيب
القتل العمد العدوان وهو عين ما ذكرت في هذا البحث بعد ان
كنت برهة اظن انفرادي به حين رايت اتفاق الجمهور من المعتزلة
والجبرية مع ان مقتضى القول بالقبح والحسن ما ذكرنا **قوله**
المجوز في المستنبطة لا المنصوصة المنصوص دليلها نص عام هذا الكلام فيه
نظر لان معنى كونها منصوصة انه نص على كونها علة لهذا الحكم
وهو الاصل مثلا في تركيب القياس واثبات علة في فروع بالقياس
وتخلفها في فرع هو النقض فدليلها لم يدل الا على ان الاصل
معلل بها فلا معنى لعموم النص ولو كان العموم هنا ثابتاً في
ثبوت احكام الفروع بنفس النص كان يقول كل مسكر حرام لكان
من باب العموم لا من باب القياس فان اراد في باب العموم صلاحية
اطراد العلة فيما عدى محل النقض فهو كذلك في المستنبطة وعلى
الجملة فالكلام بظاهره غير صحيح ولا يلتئم لك تحصيل معنى الا
بتحمل والله اعلم **قوله** الخمس المستنبطة فمآل الكلام الى ان المستنبطة
بعد حصول الظن بعليتها للمناسبة واطرادها فيما عدى محل
النقض يبطلها ظهور النقض وادعا انه يحصل به التردد بين مقتضى
العلة ومقتضى تخلفها وهو الشك وهذا نفس المدعى فكيف يجعل
دليلا والمانع يقول لا نسلم حصول الشك بالتخلف وهذا لك الا
اول المسئلة وقد اوضح ذلك الشارح بانها قاعدة كلية اعني قولهم
الظن لا يقابل اليقين والشك لا يزيل الظن ومحال اجتماع امرين مما

دكر

مما ذكر والجواب ان حكم الاضعف على فرض انفراده عن الاقوى
اذا كان مع وجود الاقوى لا يتحقق للمانع منه لا انه يوجد ثم يحكم
عليه بانه لا يزيل الاقوى وهذا اقرب من جواب الشارح واوضح منه
واما فرقه بين العلية وبين ما نحن فيه بقوله الكلام ها هنا في نفس
ظن العلية فمجرد كلام لا معنى له يعتبر لان محل النقض لو
نظر نا فيه قبل ظن العلية لقلنا وجدنا فيه المناسبة للحكم الفلاني
لكن لم يوجد الحكم فيحتمل ان التخلف لمانع او عدم شرط وفقاً
يحتمل ان يحصل الشك ان ضعفت المناسبة ويحتمل ثبوت حكم
اليقين ويحتمل ان يحصل الظن بالعلية سيما مع قوة المناسبة و
التخلف لما ذكر واما اذا تقدم تحصيل الظن بالمناسبة وقوة
بتتبع الفروع وكانت المناسبة واضحة فلا نسلم زوال الظن عند
التخلف واما قول العضد ان التخلف بمجرده مع الانفراد
يوجب الظن فغير مسلم ايضا ولا فرق بين حال الاجتماع وبين
تقدم ظن العلية على النظر في محل النقض او بعدم تخلف الحكم
على ظن العلية اللهم الا بزيادة قوة الظن وضعفه فلينا مل
وحاصل الكلام منع ان التخلف يشير ظنا بعدم العلية او
يزيل ظن العلية وهم جعلوا دعوى ذلك مذهبا ثم جعلوه دليلاً
ثم فرعوا على ذلك فهو تفريع على المصادرة الواضحة والحق في جميع
الصور انه لا ينقض وقد تبين لك ذلك من مجموع المناقشة من
اول الكلام على النقض والله الموفق هذا مناسب على تسليم
استقلال المناسبة بتعريف العلة وسيأتي البحث على ذلك **قوله**
وفي الكسر قد فرض الكلام مع حصول الحكمة المقصودة بما اخذ
ينازع في وجودها خلاف الفرض ثم قال لو سلمنا حصول الموهوم

مع تعدد ابطل فقد اعترف بالابطال في اصل المسئلة والاستثنا
انض اعني قوله الا ان تثبت حكما اخر اليق بها صحيح في نفسه عن صحيح
استثناوه وقد اشار الى ذلك الشارح اخرا وحاصله ان
كانت الحكمة حاصلة منضبطة فقد صادت هي العلة كما صححه
المصنف وهو الحق لكن عاد الكسر هو النقض وان فرض ان الحكمة
غير معلومة التمام والانضباط فلا ارتياب ان في ذلك الانض فلا
حاصل للكسر اذا والله اعلم فان قلت لعل الكلام مبني على راي
من لم يجعل الحكمة المنضبطة صالحة لان يناط بها الحكم قلت ذلك
لا يفرق بين المنضبطة وغير المنضبطة فكيف يجعلها مبطله
للمعتبر فهو احق ان لا يكون للكسر معنى عنده وقوله والعلة في الا
موجوده قطعا وكذلك ذكر القطع في حصولها في الفرع لا يظهر لظاهر
وجه صحيحه اعني اشتراط القطع بل الظن كاف قوله في الشرح ونصه
حاصله سوال يورد به قد يهمل الشارح قسما ثالثا هو مذهب الخصم وهو
ان العلة النقض لكن الملغي برفع النقض وكان الواجب ان يطالب
الخصم بالبرهان او يرح قوله بان ما لا مدخل له في العلية لا يعتبر في
الدفع كما قال المصنف فيما ياتي انه من جنس اللعب قوله مبني على منع
تعليل الحكم بعلتين لا ينتفي الحكم عند انتفاء دليلها يعني مع لزوم
اتحاد العلة ثم فسر انتفاء الحكم بانتفاء العلم او الظن لعدم لزوم انتفاء
المدلول عند انتفاء الدليل ثم قال الشارح مورد على ذلك انما
يلزم ذلك في مطلق الدليل لا لو كان هناك خصوصية في الدليل او في
المدلول وهو هنا كذلك لان دليل الحكم هنا العلة ولا بد من اشتمالها
على الباعث وكل حكم له في نفس الامر علة فالا علة له لا ثبوت له وقال
وكيف لا والحكم لا يكون الا لباعث وقال ايضا ويمكن ان يقال بسقوط

الحكم يعني في نفس الامر لئلا يلزم التكليف بالمحال ويرد عليه نظرا
الى قواعد الاشعرية انه لا يلزم من تعليل الاحكام غاية الفعل ان
صح له معنى وليس التفضل بواجب على انه لا يمكن الجمع بين هذا و
بين قولهم يستحيل تعليل افعاله فهل هذه الا مناقضة محضة
لا تخفى على ابله واذا الحكم نفس الطلب القديم ولا ملازمة بينه و
بين ابلاغ المكلف ولا فرق بين التكليف مع عدم الشعور وبين
التكليف بخلق ما لم يخلق له قدرة عليه كالاجسام بل يصح عند
الاشعرية ان يكلفه ان يخلق مثل ما خلق الله واضعافه لانه
ممكن في نفسه وان استحال بالنسبة الى المكلف فغير المعلوم مثله
ممكن في نفسه مستحيل بالنسبة الى المكلف وفي اصل المسئلة بحث
اخر ما زال النظار يقولون لا يلزم من عدم السبب عدم
المسبب لجواز ان يخلفه سبب اخر ومنه تعليل الحكم بعلة او علتين
وهو بعيد ان اردتم السبب المعين لزم من عدمه عدم المسبب عنه
وان اردتم مطلق السبب فعند عدم كل سبب يعدم كل مسبب
وان اردتم عند عدم السبب المعين لا يلزم ان يعدم مطلق ما
يصلح مسببا فهذا ليس بشي بل نقول يلزم من عدم المعين عدم
مسببه ومن عدم المطلق عدم مسببه فليتامل فما زلت منذ
سمعت هذا البحث ابحث عنه ولم ار لهم ما يصح محصه عن زبده
والله اعلم قوله وفي تعليل الحكم بعلتين قد علمت ان العلة لا بد ان
تكون بمعنى الباعث اي تقتضي بحسب الحكمة ان يترتب عليها الحكم
وتبعث على ذلك وهو المراد بقولنا الغرض والباعث والحامل
واحسن منها قولنا حكمة اي امر هو في نفسه اولى وان ما فوقهم
مصلحة ومفسدة فمبني على زعم المعتزلة في انحصار الغرض فيهما

لو قال وتبعث عليه لكان اولى

والحق ان الحكمة اعم من منفعة المكلف ومضرته وهو ما يريدون
بالمصلحة والمفسدة وان اريد بها الحكمة ومقابلها مثلا فلا باس
لو اعرفت ذلك فلا شك ان ترتب الحكمة على المصلحة امر ثابت
في نفس الامر والشارع مبينه وان انكر ذلك من جهله ونفر طبعه
لجهله عن قولنا الشارع مبين ويلزمه ان يجعل القديم والحادث
والممكن والواجب والمستحيل وسائر الماهيات واقعة على اختيار
المختار او يقر بكون الحكمة ومقابلها مثل سائر الماهيات اذا عرفت
ذلك علمت انه لا فرق بين العلل العقلية والسمعية واما الادلة
فهي ايضا كذلك لانه يلزمها المدلول على اي مذهب في وجه اللزوم
فالذي حصل عن هذا الدليل من علم او ظن هو امر مترتب على
دليله بهذا المعنى فاما ان يحصل لاحدهما ما يحصل بالاخر او
عينه او يصير اشيا واحدا يلزمهما مدلول واحد اذا حققت هذا
فاعلم منه هل يجتمع موثران على اثر واحد ولست تحتاج في ذلك
الا الى معرفة محل النزاع ثم لا تحيد عنه والدليل على المانع وهم
يفرضون الاجتماع لفرض خلاف محل النزاع وحاصله هذا الشي خرج
من العدم الى الوجود بسببه وعلته فاعله او موجبه ايجابا ذاتيا
او عاديا كل على زعمه بكل من الموثرين اي صادرا عنهما على حد
صدوره عن الواحد وكل منهما في حال الاجتماع كهو في حال
الانفراد وقولهم يلزم الجزئية في الموثر او التعدد في الاثر
اعراض عن محل النزاع والزام لما لا يلزم الا على مذهب المانع و
اما المجيز فيقول كما عقلت تاثير هذا الموثر في هذا الاثر اعقل تاثير
الموثرين فيه اي خروجه من العدم الى الوجود به او بهما فهلموا
دليلا ايها المانع ولم يقيموا دليلا الا قولهم يستغني غير مستغن

ويخرج ذلك

ويعود ذلك وهو خروج عن محل النزاع ليس الا كما ذكرنا ومعنى الاثر
في السبب العادي انه كما ينسب الى الواحد ينسب الى الاثنين تلك النسبة
فلا يدق ويلتبس بان الموجد هو المختار وفي ذلك غير محل النسبة
وعلى الجلي فالنسبة الى الموثر الواحد هي النسبة الى الموثرات
المتعددة والموثرات على مراتبها ومذاهب الناس فيها وعلى
المانع الدليل ودونه خرط القتاد وكلام المانعين لا شي ومن
العجب اتفاقهم على صحة تعدد الادلة دون غيرها ولا فرق
عند التحقيق البتة واسال الموفق والهادي وارجو ان مجموع هذا
البحث مما لم اسبق اليه على هذا الوجه والحمد لله قوله في شروط
العلة ومنها ان لا تتاخر عن حكم الاصل تعال اتريد في علمنا ام في
نفس الامر فان اردت في نفس الامر فهذا تكرار اذ قد مضى
اشتراط الباعث فلا يتنبه ان يلزم حصوله الحكم بغير باعث
الا على هذا فهذا الاشتراط ضايع وان اردت في علمنا فلا وجه
له ايضا بل كل علة مستنبطة كذلك والمنصوصة لا يلزم مقارنة
النص عليها للنص على حكمها وان اردت مع انه بعد ارادته قبل
ان يصير الاصل مسلما حكمه لم يكن للالزام في الباعث والامارة
معنى كما لا يخفى وياتيك قريبا من هذا النمط شي كثير اعني خلط
اعتبار الثبوت في نفس الامر وعند الناظر وقد بين لك انه
لا يصح هنا واحد منهما سوا اردت الباعث لانها لازمة في نفس
الامر غير لازم ظهورها لنا البتة لا سيما قبل النظر او الامارة
اذ هي دليل فلو تاخرت لكانت شهادة ثانية كما مضى له وقد ذكر
هذا الاخير السعد قوله ومنها ان لا تخالف نصا قد قدمنا
ان القياس دليل كالنص ولم قياس اقوى من النص لعموم دلالته

لان المراد بالنص هنا الدليل اللفظي ظاهرا كان او نصا وقد يعرض
لاجل طريقه وكذلك الكلام في الاجماع يدخله الضعف للطريق ولكيفية
تناوله للمقصود والحاصل ان القياس احد الدليلين وكل دليلين
يجري بينهما التعارض قوله وان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص
فرق بينها وبين المنصوصة بان الحكم الزائد في المنصوصة ثبت
بالنص على العلة واما المستنبطة فيلزم الدور لانها اخذت
من حكم في الاصل فلا يوخذ منها حكم في الاصل والا فيكون
دورا فيقال لا بعد في ان المناسبة التي بها ثبت تكون بينها و
بين مطلق الحكم اذ المناسبة لا تعرض للجزئيات بل للمطلق وتكون
النص على الحكم قد بين بعض ما ناسبته والمستنبطة تبينه مع
غيره والقياس انما هو مبين لا مثبت ولا فرق بين شاهد وشاهد
ثم النسبة بين الزائد والمزيد عليه انما هي نعم بعد التخصيص لان
النص يثبت بعض ما اثبتته العلة منصوصة كانت او مستنبطة
قوله وقيل ان نافت وهو من الساقط فرض المحال لان كل علة منصوصة
كانت او مستنبطة مشتملة على الباعث فالباعث مقارن للحكم
ابدا في نفس الامر ففرض كون الباعث منافيا فرض اجتماع النقيضين
اعني مناسب غير مناسب بل مناف باعتبار واحد لانه المفروض
فليتامل الا ترى انا نقطع ان كل حكم ظهرت لنا علته او لم تظهر
فله في نفسه مناسب باعث فاذا ظننا ذلك الباعث او علمناه نصا
او استنباطا كيف ينقلب بتعلق العلم به او الظن منافيا وانقلاب
الذوات محال في نفسه كيف بالنظر الى تعلق الحكم العلم الذي لا
يجعل معلوما ابدا انما يتبعه ويوافقه ولو غيره لانقلبت ذات
العلم انه وخرج عن كونه علما الى كونه موثرا ومثل هذا لا يحتاج

الى البيان لكون كثرة الاوهام الجأت اليه واسه الهادي فان
قلت فليكن التنافي هو التنافي بين الناسخ والمنسوخ كان يتأخر
النص على العلة عن مورد النص على الحكم قلت قد استفيد
جوابه مما مضى اذ كل نسخ لا يتحد الباعث عليه وعلى المنسوخ بل
قد اعتبر الحكم في الناسخ مناسبا منافيا للمناسب للمنسوخ وهو
ظاهر قوله واذا كانت وجود مانع اذا قلت لا يصح الصلاة من هذا
العجز لعدم الوضوء وللنجاسة المانعة لحركات الركوع والسجود
ونحوهما كان من اشد اللغو سماجة واذا قلت لا يصح من هذا الرجل
لعدم الوضوء ولانه في منزل غصب كان من احسن الكلام والمثل
المفروض من القسم الاول وهو من قبيل كلام المناطقة حيث قالوا
يصح ما قتل ولدي ولذلك مع انه لا ولد لكما وليس باستعمال عربي
فانه لا يستعمل الا ما هو ثابت او منزل منزلة الثابت وانما لم يصح العبارة
لعدم صحة مدلولها عند العقول وقد بسطنا هذا في الابحاث
المسددة قوله في شروط الفرع ولا متقدما على حكم الاصل يعني لما
يلزم من خلو حكم الفرع عن علته فيقال ان اريد في نفس الامر فليس
بلازم اذ القياس مبين وكاشف لا مثبت ومخصص وان اريد عند
فلا نص وهذا انما جار في المناظر كالناظر اذ يقول ان كان تقدم
حكم الفرع ما نعا من التعدية فهو عذر ما بيني وبينك وان لم يكن
ما نعا فليس بعذر فيما بينك وبين ربك فلا فرق بين المناظر
والناظر قوله

بحث مسالك العلة

الاول الاجماع يقال كيف يتصور الاجماع مع نفاة القياس فانهم
لا يسطرون في العلة نفيا ولا اثباتا ولعله مبني على عدم الاعتداد
بهم كما صرح به بعضهم وهو من تلك الدعاوى التي نشأت وقالت

تشابهت م كذا

حكينا من الفاظهما في العلم الشامخ وحواشيه الازواج وفي الابحاث المسعودة
المعروفة واما سائر التصرفات التي لا تحصى فبالفاظ تفيد الحكمة
لا سيما المفسرين المذكورين وكذا كغيرهما الذين حذوا حذو
الكشاف وتعلموا منه التعبير عن فعل الحكيم وكان غرضهم في
الاصل نقض الحكمة فما قدروا على ذلك لانه انتهاك بيضة
الاسلام فبطل اصل غرضهم والفوائد في كتبهم لكن باخذ مال
الغير وتصرف فيه وهذه من العوارض التي قدمنا العذر عنها
قوله فهو الغالب ثبوت العلة في نفس الامر لازم مستوعب و
ظهورها لنا غير لازم ولا غالب واما قوله هو الغالب على فرض ان
مراده ظهورها لنا فان اراد بعد اعتبار طريق السبر والاخالة
والشبه والدوران فمسلم لكن ذلك مترتب على صحة كونها طرقا
فلو ترتب كونها طرقا على الغلبة لدار ولا نسلم الغلبة فيما عداها
من المسالك فارجع الى الاستقراء ان ارتبت فهو الحكم وان سلم الغلبة
فلا نسلم ظن عليه الوصف المعين بعينه بل انما تقتضي ذلك
العلة في الجملة وهو امر معلوم قبل الغلبة لما ذكرنا من دليل
الحكمة قوله لان المتعقل اقرب الى الانقياد فليحمل عليه علله
العضد بانه افضى الى غرض الحكيم بهذا اللفظ من التصريح
بالغرضية والحكمة يقال هذا الانقياد قد حصل العلم بان الحكيم
لابد منه لفعله من حكمة ولا يتوقف ذلك على ظهورها لنا ثم ان سلمنا
فانما اللازم ان يحمل عليه في نفس الامر لوجوب الحكمة ولا يلزم اكثر من
ذلك ولو على قول من يوجب اللطف لان المصلحة قد يكون في عدم
الظهور ولذا وقع ما لم يظهر علته اتفاقا وهو المسمى بالتعبدي
فلا يحصل الغرض وهو عليه الوصف المعين قوله وقد ثبت ظهورها

ح في اخر حاشية في اول المجلد معقوله

المناسبة اخالة لانه بالنظر الى هذا المسلك العلة كان علة اي ظن ... كذا وحد

اي الحكم للحكمة في نفس الامر لكن لم يدل على ظهورها لنا دليل ... المراد ... بعض ... للحكم ... رحمه الله

اي بما ذكره

اي بما ذكره وقد عرفت انه لا ظهور ولا ثمرة لان الدليل لم يقع موقعه
لان نفس الامر والظهور متغايران ولا تفيد ادلته الا ما في نفس
الامر وغرضه الظهور لنا فلا ظهور لظهورها لنا قوله
للاجماع على وجوب العمل بالظن قد عرفت تغاير محل دليله ومدلوله
لان الظن المطلوب هو ان هذا الوصف علة لهذا الحكم وهذا
هو الذي يزعم الاجماع عليه والذي حصلته الادلة هو حصول
العلة في نفس الامر وقد اطلنا الكلام في هذا المقام لانه اساس كبير
والبناء عليه بناء على غير اساس كما ترى وستذكر علة المناسبة في عند
الشبه والدوران فيعقل القياس المنثور فان الناس فيه طرفان
غال ومقصر وخيار الامور اوساطها وعلى ذلك تقوم الادلة
لاهلها لا لاسرى التقليد الذين تقنعهم فهم مراد المصنف وليس
وراءه وراء ومثال ما اثبتوا علته بالسبر المسئلة المشهورة
في الربا جاء النص النبوي على اثباته في ستة اشياء مكررا متكررا يفيد
مجموع رواياته مع صحة الكثير منها ومع تعددها ثبوت الربا
في الستة قطعا مع ورود الهاء في الروايات غير مبين لعلة تقع بها
ولا عموم بحيث ان وقوعها كذلك يفيد انها معدودة محدودة
والا لجا بعموم او وصف يفيد الالحاق ثم انهم وثبوا على
ذكر النص وخمنوا اوصافا ادعوها مظنة للحكم بلا مناسبة
ثم اخذ كل في نقض ما عدى علته وبذلك ادرك صحيح علته فعلل
بالجنس والتقدير ومعلل بالجنس والتقدير والقوت بالجنس
والطعم والتقدير بالجنس والطعم فقط هذه هي المذاهب
المشهورة ومنهم من علل بجنس زكوي ومنهم ستقاربه
المنتفعين وغير ذلك فمنها ما كاد ان يعم جميع الارزاق ومنها

كذا في ... عن الاصل ... الطعام ... في الطعام ... الربا ... عن السنة ... سعود

دون ذلك ومن هذا المثال والممثل له سبق لك الحكمة عائد للحسن
ويعلم ان ذلك لا يحصل منه المقصود وهو ضبط الحكم ولا يقارب و
ما اجرى الخفيف في هذا المحل واضرابه حتى كانه لا يدري انه يحكي
الحكاية عن ابيه سبحانه انه حلل او حرم او نحو ذلك نسال الله
العافية **قوله** الرابع المشتبه المناسبة هي الحكمة قالوا لا
يصلح ان يناط بها الحكم لخفائها وعدم انضباطها الا ان المصنف
قال ان فرض انضباطها صلحت لانها المقصودة وهذا الانضباط
مفروض فقط ثم قال هنا فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة فيقال لهم لا يمكن ان يعتبر المظنة ضابطه
الا من علم المئنة وهو اسر بحث في تعدد العلة منصوصة والمفروض
هنا ان العلة لا طريق اليها الا كونها تصلح علة لحكم الاصل
الذي ثبت بدليله لا بها ولا ثبت ترتب الحكم عليها الا بعد ثبوت كونها
علته الباعثة على شرعه فاذا علمنا حكم الاصل بدليله ثم وجدنا
الوصف المناسب ثابتا له كان غاية ذلك ان يصلح ان يكون هو
الباعث عليه فكيف يقدر ان ياتي لنا بضابط مع عدم ظهوره و
انضباطه هل هو الا كقول لك لو كيلك احفظ عبيدي الذين لا
تعرف اعيانهم ثم يقول ايها الناس لا تزوجوا هذا في تعيين عبيدي
لكم ثم قولهم المؤثر المناسب مؤثر وملائم الى اخر التقسيم اما
قسم المؤثر فقد رجعوا به الى النص على العلة فلم يتولد من اسم
المناسب الذي قسموه هنا معنى انما هو مناسب لغة بمعنى ان له حكمه
شرع لاجلها هي ما نص عليها الشارع او على ضابطها وكل علة
مناسبة بهذا المعنى فلا معنى لجعل المؤثر قسما من المناسب المجرد
المصطلح ثم الملائم قد زاد على مطلق المناسب باعتبار عينه في

جنس

جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم فهل ازداد انه
انضبط او ظهر او قويت مناسبته بذلك الاعتبار فالظهور و
القوى قد اغنا عنهما حد المناسب لان المراد به ما ظن ان الحكم لاجله
والا فقد علمتم بعد ظن وان ازداد الانضباط لانها ما ضبطت بالنص
او الاجماع في احد المحال الثلاثة نقلنا الضبط الى محل المناسبة
المطلقة وحاصله لما رأينا المناسبة في المواضع الثلاثة قد عينت
او ضبطت بمظنة نصا واجماعا وهذه مناسبة مطلقة في هذا
المحل فليحكم بتعيينها او ضبطها كما في تلك المواضع فنصير معناه
هذه مناسبة تصلح ان يعتبرها الشارع ولا ندري هل اعتبرها
ها هنا لكنها قد وجدت في غير هذا المحل فاعتبرها وضبطها
بالتعيين او بالمظنة فليحكم بانه قد اعتبرها في هذا المحل ايضا
وزبدة البحث ان المناسب الغريب ليس فيه الا الصلوحية على ما
هو ظاهر عباراتهم وصريحها انه يكفي ابداء المناسبة والاشتراط
فوقها الى ان يظن ان الحكم لاجلها كما صرح به في الشرايط و
اما الملائم فلم يرد على تقوية الصلوحية في الجملة اذ لا يلزم من
اعتبار الوصف في محل اعتباره في اخر لما بيناه من ان هذا الوصف
الخاص الذي هو الحكمة بعيد الانضباط ولذا لا تجد امثلتهم الا
هو منصوص العلة كالاسكار ويقولون على فرض انه لم ينص عليها
واما المؤثر فقد عرفت رجوعه الى المنصوصة والعجب من تصريحهم
بان الحكمة لا تصلح علة فبعضهم مطلقا وبعضهم استثنى فرض
ظهورها وانضباطها ثم تكلموا على المناسبة هنا كانها امر واضح
فيا الذي اخفاها في محل واظهرها في اخر فتامل موارد
الكلام ولا تكن ممن يرى انه اذا بلغ فهمه كلامهم لم يبق عليه

بعد ذلك شي كعادة من رايناه وسمعنا **قوله** قال ابو زيد الى قوله
وهو قريب من الاول قال الشارح الا انه لا يمكن اثباته
في المناظرة اذ يقول الخصم لا اسلم انه عقلي بالقبول ويلقي عقلي وفي
لا يكون حجة علي قال السعد واما في مقام النظر فيصح
لان العاقل لا يكابر نفسه اقول وضع المناظرة لاظهار الصحة
وما يلقيه العقول فمنعه مكابرة والمكابر لا يناظر واذا تكلم
بالمكابرة فقد انقطع اذ لو عدت لبطلت فائدة المناظرة لان غايتها
الانتهاء الى ما يمنعه مكابرة ولذلك لا يناظر السوفسطائية
بل يا قصون لو يشا فلا فرق هنا بين الناظر والمناظر فان قلت
مراد الشارح اي عقلنا ما المدرك بما قلت العقول مشتركة
في القدر الذي يحكم على مانعه بالمكابرة الا تراك تعلم انه مكابر
والعلم يتعلق بالشي على حقيقته ولولا ذلك لم يصح الحكم على احد
بالمكابرة وبذاك قال السعد لان العاقل لا يكابر نفسه يعني واما
غير نفسه فقد يكابرها والحاصل ان المراد ما شانه ان يقبله
العقول وهذا لا يختص فلو عرضت امرفة للعقل لم يرض ذلك
في كون الشي شانه كذا كالاحول الذي قال مالي لا ارى هذين الديكين
اربعة مع انه ديك واحد ومثاله قولنا المحسن يقصد العقول
المدح له والرفع من شانه ومعاملته بالجميل ولا تاباه والمسيء
بعكس ذلك فاذا قال قايل عقلي لا يدرك ذلك علمنا انه مكابر وغاية
ان افره التقليد وهوى التعويض المالف والخذلان بسبب عدم
انصافه زينه باول انظاره فقد غطاه شامر اغواثر العظم فيخيل
اليه خلاف الواقع كالمسحور ونقلب افئدتهم وابصارهم كما
لم يومنوا به اول مرة قال ابن تاج الشريعة وفرق السعد

في التلويح

في التلويح وما ابعد عن الحق قول من قال انها يعني الاحكام
غير معللة بها يعني المصالح فان بعثة الانبيا عليهم السلام لهداية
الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع وما
امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك في القران دال على ما قلنا
نعم لو لم يفعل لغرض اصلا لا يلزم العبث انتهى كلامه من التوضيح
من بحث القياس اقول فقد اهتديت هنا لكن مع قولك ان
الله خالق لفعل العبد يكون خلق الدني عبثا لانه لا يصح قولك خلق
فعل العبد الصالح ليثيبه والسوء ليعاقبه اذ لا معنى لتوسيط خلق عمله
لانه عمل الله وما من العبد الا المحلية ولا يناسب التعذيب لاجل مجرد
الحلول لانه ظلم وقد وافقت على ظهور منعه فالظلم والعبث لازم
لك لزوما اوضح من الشمس فان قلت اعتصم من هذا اللازم الصريح
والتناقض الصريح بالكسب قلت وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون
لانه ان اوجد الكسب قصدا كما هو قول جمهور الكسبية او تبعا
كما هو قولكم فقد عاد المحذور وان اوجده المكلف باقدار الله وتمكينه
فهو كل النجاة يختص الله بها من يشا وهو اعلم بالمتقين **قوله**
وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر كلام غير صحيح لانه الغا للغرض
بعد فرض لزومه وكيف يشرع الحكيم حكما لمنع شي وشانه ان لا يمنع
فان قلت مراده بحسب الواقع للجاج المكلف وان كان شان الحكم
المنع قلت لا نسلم ذلك ايضا كما في المثال المذكور فان اهل المروات
ينزجرون لان الحد يشهر المحدود بخلاف الشرب نفسه وان علموا
فقد اشار الشارح الى ما قلنا لكنه على وجه الستر وذلك تفسير
للمتساوي بالمتقارب **قوله** لان الطبع مطية الحاجة الخ يريد الرد

على المنكر في الاخيرين والمنكر يقول لا يجوز وقوع مثل ذلك لا ايراد
حصل المقصود وما يتخلف فيه التخلف كالايسه والملك المترفه فلعل
اخرى كالسكون الى الزوجه المنصوص عليه في الكتاب العزيز لتسكن
اليها لتسكنوا اليها فلا يتهيا الرد عليه بما ذكر لانه عين مذهب المدعي
ثم مذهب الجمهور انه اعتبر الاغلب ولا يضر التخلف فقوله كالايسه
ونحوها من عبارته غير صحيح لانه انما شرع في جملة النسا لا في الا
خصوصها واغرب الشارح بل ناقض بقوله فان عددا من الايسات
منهن الخ فليس هو لا يايسات وولادة الايسه من خرق العادات
كامراتي ابراهيم وزكريا عليهما الصلاة والسلام **قوله** وشرح بعض
اجمالي هذا من ذاك فان اراد انه شرح شوبه في بعض الامر فليس الكلام
فيه كما تعرف وان اراد فيلزم ظهورها فممنوع ثم يلزم انتفاء
الحكم التعبدي لجري دليله فيه وهو متفق على ثبوته وان كان الشارح
قد ذكر انه قد ابطله فهو زلة من قدم القلم اذ لم يبطله ولا يقول
به احد وقد صرح فيما مضى ان الحكم لا يكون الا للباعث في نفس
الامر وان اراد انه ليس في الاحكام ما لم يظهر حكمته او الوصف
المشتمل عليها فسفسطه لا اقول جهل فاحش وغفلة مستحكمه
ثم كيف يقطع بذلك المناظر وخصمه يقول له لو سلمت انه يلزم
ظهورها فلا يكفيك حتى تشير الى ذلك وتبينه لي بخصوصه هذا
وقد كررنا اعتراضنا على المصنف بهذا المعنى وقد اخذناه وتركنا
لانه خلط الظهور بما في نفس الامر ولا ادري كيف جاز عليه وعلى
الشارح ذلك مع وضوحه **قوله** الطرد الحق الذي لا شك فيه
ان العلم التجريبي لا ينكره منصف وقد ذكر العضد اخر البحث
ثم اذا نقص التجربة فلا شك في افادتها الظن وانكاره ايضا

وبما يكون حصول المقصود من شرع الحكم وبعضه في الراجح والملك يكون بعد التزوج كالملك في الايسه لا للتوالد معوله

فانه ان اراد الخ

مكابر

١١٠

مكابر وما دون ذلك لم يعد هذا في الجمله واما وجود حرثانه
في المشروعات بحيث يفيد العلم بالعلة او الظن فيعود الى الاستقرا
فقد يكون في غاية القلة والواقعات جزئيات لا تعلم بحد والعقل
كما قد جمعناه في غير هذا الموضع **قوله** اذا خلا عن السبر يفهم منه انه
اذا لم يخل عن السبر افاد العليه وقد علمت ان السبر انما يفيد بطلان
سائر الاوصاف فيلزم من هذا انه لا يشترط المناسبة في المدعي فهذا
اصرح مما ذكرنا في السبر انه يلزم انه لا يشترط ظهورها وهنا لا مناسبة
في الطرد مجردا اصلا فضلا عن عدم ظهورها الذي ذكره هناك
قوله فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها ان اراد مقطوع باختلافنا
فيها فذلك جا من سوء تصرفنا لا من كتاب الله ولا معنى لادخاله
اختلافنا فيها وان اراد الاختلاف في كتاب الله فقد جا بمنكر من القول
وزورا وقد حمله الشارح على هذا لانه ظاهر في المقام وذيله بافحش
فقال واما الاختلاف في الاحكام فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره
ونحن نشهد ببطلان ما قالاه بل هو رد لكتاب الله فان الشرع
انما هو للاحكام ولاجلها ارسل النبي صلى الله عليه وسلم وصدق الكتاب
فهي معتمد الاثبات والنفي والبلاغه كالتابع ولعمري ان هذه
لهفوة عظيمه وصف كتاب الله بالتناقض والاختلاف في احكامه ولو كان
كذلك لاختلت بالاعتبار انه ولذا تكلفنا الاحتمال لكلام المصنف على
اختلافنا في الاحكام لا على اختلاف كتاب الله وان كان ذلك اجنبيا
فغايته فساد كلام المص ولا اثم عليه في فساد كلامه بخلاف حمله
على كتاب الله بالاختلاف والتناقض ويمكن ان نتكلف للشارح عمل
ذلك **قوله** في الاستدلال على وقوع القياس لثبتنا التواتر ليس
ما ضرورة الى اقامة البرهان على التعبد بالقياس بخصوصه فانه

قد علم قطعا التعبد بالظن وانه اكثر الشرعيات من العموم وخبر
الاحاد وسائر الظواهر وهو معلوم على الجملة فنتركب هكذا
القياس يحصل به الظن وقد تعبدنا بكل ما يحصل به الظن ولا شك
في حصول ظن الحكم بالقياس والتخلف لمانع كالتخلف في غيره
سوا **قوله** في قتال بني حنيفة على الزكاة انما قوتل بنو حنيفة لاتباعهم
مسيلمة الكذاب فهم من اهل الردة لا من مانعي الزكوة ولم يقع
خلاف في قتالهم ومانعوا الزكوة انما هم اصحاب مالك بن نويرة
وغيرهم وهم الذين انكر عمر على ابي بكر قتالهم ثم وافقه
قوله النص على العلة لا يكفي في التعدي فرض المسئلة ان العلة التي دل
عليها النص ظاهرة الاستقلال فاذا تصير خصوصية المحل وسائر
المقدرات ملغاة فلا جزء ولا شرط ولا مانع بحسب الظاهر والا
لخرجنا عن فرض المسئلة واذا كان كذلك فهذا الوصف مع المحال
سوا على اي تقدير وهذا محصول القياس وغايته فاشتراط التعبد
الكلي بالقياس لماذا بعد فاتضحت المسئلة اشد الاتضاح واما قوله
لا يقتضي عتق غيره فكلام غير صحيح وقد قال العضد منع الملازمة
وقال السعد بل هو نصب الدليل في غير محل النزاع وقد ذكرنا
المسئلة في العموم ما حاصله انا اذا قلنا باستوا المحال والتقادير
مع العلة المحكوم بظهورها وهو معنى العموم والتعدي ومحصل
القياس فاذا كان كذلك وقال فعلت هذا الحكم الشخصي لهذه العلة
كعتق غانم لحسن خلقه فلنا ان العلة باعتبر مع الشخصات على السوا
وقد خصصت احدها بلا مخصص فيلزمك الطرد والخروج عن
البحث باظهار المخصص وحاصله قد فعل جزئيا فيلزمه ان
يفعل كل جزئي وجد فان كان ممن يجوز عليه ترك الحكم والاثار

المرجوح

المرجوح والمساوي كان غايته انه يلزمه ان يفعل لا انه قد فعل
واما الحكيم فحين علمنا بنصه على الجزئي انه قد فعله ظننا انه قد فعل
المساوي له اعني سائر الجزئيات مثاله قول الطبيب لا تاكل
العسل لانه حلو ظاهر في استقلال الحلاوة فاذا ذهب تقدير
حار او يبسا او غير ذلك خرجنا عن فرض المسئلة فيصير كانه
قال لا تاكل الحلو فيعم حلا ان الحلاوة المضافة الى محل مخصوص
هو العسل منصوصة وغيرها مستدل عليها بما ذكرنا فاذا استوضحت
ذلك علمت ان كلام المصنف كله ليس على ما ينبغي وقد نبه على غالبه
العضد وعاضده السعد ونرجو انكشاف المسئلة بما ذكرنا غاية
الانكشاف ولظهورها اعني مسئلة العلة المنصوصة في العموم
قال بها نفاة القياس والاكثر منهم غايته انهم لا يسمون ذلك
قياسا تفرقا عن اسمه لمجي ذمه عن السلف ولشهرتهم بالخلاف فيه
والخلاف اللفظي سهل ويع ضعف السبر كما قدمنا وضعف الشبه
وكون المناسب لا يكفي فيه مجرد المناسبة بل لا بد من وقوع اعتبار
ولا كل اعتبار كما عرفت في بحثه او سعيه فلا يتخلص منه الا اليسير
بالنسبة الى المذاهب وكذلك الدوران استضعفوه سلخص منه ما
افاد ظنا لان قليله لا يفيد شيا وكثيره يفيد اليقين كالتجربيات
وفي اوساطها ما يحصل به الظن بمجرده فيصير القياس المعتبر عند
الجمهور المختلف فيه اختلافا معنويا ليس بالكثير ويقل التفرق
الدال على الشر وهذه اشارات والكلام يحتمل البسط **قوله** مثل
اعتقت غانما لحسن خلقه فقال الظاهر في حق الشارع ان
العلة المنصوصة تمام المقتضي بل قد قدمنا ان مطلق العلة كذلك
فيظن دوران الحكم عليه في سائر المحال وتمام المقتضي في حقنا

ان يختار المقتضى وتحقيقه ان الظاهر في حق العليم الحكيم استوا
المحال في المقتضى المحدود والمعين فيكون الظاهر تعميم وقوع ما ثاب
وقوعه بعد ان نظهر لنا فرد منه معللا لا بذلك المناسب واما الموا
منا فنعرض للطرد موانع كثيره منها عدم الحكمه ومنها لزوم الضرر
كثيرا للطرد فانه اذا تصدق على فقير لفقره فلو كلفناه الطرد لنفد
ماله لكثرة الفقرا غاية يلزمه ان نفعله ولا يلزم من انه قد فعله
حتى يكون ظاهرا قلنا تلك وجوه وقوجه حسن اما قول المصنف
قد يخص الشارع لامر لا يدرك فيجوز لا يمنع الظهور كغيره كما ذكره
الشارح بعد **قوله** لقرينة شفقة الابوة اقول حكمة الرب
اقوى في الاقتضا من شفقة الاب لما مر في القوله قبل هذه من ظهور
تمام المقتضى وعدم المانع وكثرة عروض الموانع في العبد وضعف
المقتضى فيضعف الطرد لكن المصنف واضرابه هنا معذورون
في جهلهم مقدار الحكمه لمعاداتهم لها واهتمامهم في طمس شمسها
في كالمحجبة عنهم لا يلتفتون اليها الا في الضرائر وقد يكون
اللمحه من فرقها فيمشون الخطوه والخطوتين ثم يعودون الى ظلمات
تعطيلها فانى يستحضرون خصايصها ومقتضياتها ويحكى
ان بعض جلسا الرشيد اكثر من ذكر ابيه وكلما ذكره ترحم
عليه فقال له الربيع يا هذا اكثرت من ذكر ابيك والترحم عليه في
مقام امير المومنين وكان الربيع لا يعرف له اب فقال الرجل مجيبا
للربيع انت معذور لانك لا تعرف موقع ذكر الاب من القلب في
مصداق ما ذكرنا نصرتهم في تفسير كتاب الله وغيره من الاصول
والاستدلال اذا كان مقام صدا من عهد بذلك تشاغلوا بالكلام
وكثير من غيرها جعلوا الحكمه انكر المنكرات واذا دخلوا سلكوا مسالك

العقلا

العقلا وتنزهوا في حدائق الفضلا وقد ذكرنا من صنع البيضاوي
وحكيناه في الفاطمة في الازواج واصلها ويحويتين في كتابه الحكم عند
قال الصفوي في تفسير قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم الاية يعني ليس ذنب لا يمكن ان يتعلق به مغفرة الله لكن
جرت عادة الله انه لا يغفر الشرك بغير توبة انتهى هلا قال
اقتضت حكمة الله بل ترك الشمس وعدل الى خيال كاذب و
سراب بقيعة بل مخزية للمتفوه بها اذ يقال كيف اول جرم العادة
اذ لا عادة هناك وايضا مجموعها عبث اذ لم يكن لحكمة اذ لو كان
لحكمة لما احتيج الى العادة ومثال ما هو في غير المعركة تفسير
ايات كثيرة كقوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا عبثا بل لحكمة من
عظيمة ليجزي الذين اساوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
وكذلك سائر الايات سلك فيها اثار الزمخشري وفعل البيضاوي
نحو ذلك مع سياقات وعبارات لا يمكن حملها في كلامهم على رادتهم
لامر العاقبة فجمعوا بين التخريف والمناقضة لنفوسهم وجاز
ذلك على اذكياهم لا تحاد الحامل والاشتراك في عدم
اخلاص العبودية للكبير المتعال والله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه
يختلفون **الاعتراضات** **قوله** في الشرح
فان قلت فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه في القوة مساو
لنص المعترض قلت لا لانه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح انتهى
اقول هذا اطراح للزوم الترجيح بين الدليلين وما سمعنا
بعاقل يمنع الاقوى بالاضعف وليس اللازم تعيين المساواة بلا
نقص ولا زيادة ولكن يقول نصي مساو في القوة او ارجح وبرهان
ذلك ممكن لا يجهله ناظر والمانع وجوه ترجيح نص الخصم فلا

الخصم

يلزم التعرض له وعلى الجملة فالاشتغال بتصوير النقض مما لا ينبغي
ان يتكلم به عاقل لانه لا اثر له فليس بدليل انما الدليل ما يحصل
المدلول مستقلا والمعارض مساوٍ وارجح الا انه مع الرجحان يضمحل
الادون فيخرج عن اسم المعارضة والحاصل لا يتكلف المساواة
ولكن الترجيح الى ان يساوي فيتعارضان او يترجح نظرك فيسقط
نظري وكان تكلف الشارح للخصم ان يبين المساواة المترتبة على نفي
جميع المرجحات بناء على المغلطة التي قدمنا ذكرها مرارا وياتي
في القولة التي بعد هذه وهو انه يلزم المستدل نفي جميع الموانع والا
فمن اين يلزمه نفي مرجحات نظر الخصم واسماعه **قوله** وهو نقض
الا انه يثبت النقيض يعني بخلاف النقض فيمتنع فيه تخلف الحكم من دون
تعرض للنقيض وهذا موافق لحقيقة النقض كما مر وفي الشرح زيادة
ثبوت النقيض في النقض وتبعه صاحب شرح الغاية والطاهر انه
وهم **قوله** في التقسيم تحاصله طلب نفي المانع فلا يلزم
قال الشارح والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل
ما لو جرد النظر اليه افاد الظن انما بيان كونه مانعا على المعترض
ويكفي المستدل ان الاصل عدم المانع اقول هذا تصريح بما
ذكرنا انه يكفي المستدل بيان المقتضي ولا يلزمه ظن عدم المانع بل
يكفيه عدم ظنه اياه اذ الغرض سلامة الظن الحاصل بالدليل
المقتضي ولا يخل به الا ظن المانع فليتامل وقد ذكر هذا انه في
النقض عند قوله والمختار انه لا يجب الاحتراز عن النقض قال
الشارح نفي ظن المعارض ليس جزء الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه
يعني المستدل **قوله** في الشرح وهو في العرف ظاهر عام كيف والسبر
دليل ظاهر اراد بهذا الكلام تقرير انه يكفي في صحة المدعى عدم

ابطال المعارضة واستشهد بكلامهم في السبر وقد مضى لنا القدح في
السبر بمعنى ما قالوه هنا والشارح جعل كلامهم هناك حجة
على رد كلامهم هنا والحق صحة ما هنا وبطلان ما هناك لان
الاثبات بمجرد الدعوى لا يقبله عقل ولا شرع قال الله سبحانه
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ومقتضى كلام الشارح هنا و
كلامهم في السبر يقتضي ان هذا الطلب غير لازم لانه يكفي في صدقهم
عدم اقامة برهان على كذبهم فيتضمن رد كلام الله سبحانه والباطل
يستلزم القبائح نسال الله العافية **قوله** فان العجز عن التسليم مستقل
هذا مبني على منع تعدد العلل المستقلة وقد صححنا خلافه ووجه
ذلك انه قد يصح الجمع باحدهما لوجودها في الفرع دون الاخرى
قوله بخلاف غيره على المختار قال الشارح لجواز ان يكون
فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو اصعب
يقال الغرض من وضع الجدال لاظهار ادراك الحق بادنى
طريق و فروع الجدل الذي قل ما يسلم من عوارض مذمومة
بالتي هي احسن فمجرد اتعاب الخصم اي غرض فيه انما هو من حظ
النفس الذي هو طلب الغلب بدون ادراك الحق وفي كلامهم كثير
من هذا فتنبه له فما كان فيه الاعانة على ادراك الحق بايسر الطرق
فمقبول وما كان حاصله انما هو مجرد الغلبة بدون ادراك الحق
فليس بمقبول فالحق ان الطردي غير مقبول اعترف او لم يعترف
ولذا لو بين خصمه عدم التاثير كان كافيا كما مر في النقض المكسور
فان قلت معنى كونه مقبولا ان ايراده سائغ فيلزم خصمه ان يبين
كونه طرديا حتى لو لم يبين لو لا البيان لو لاه كنت اعلم انه طردي لكني
اوردته لادفع به ما يرد او للصعوبة على خصمي قلت هذا

اي الوصف الذي لا تاثير له في الحكم يصح معوله

هو الغرض الفاسد الذي ليس من طلب الحق في شي اذا الطرد لا يصلح لدفع شي على الحقيقة واتعاب الخصم بمجرده باطل كذلك **قوله** القدح في المناسبة قد بينا ان مجرد المناسبة غايته الصلوحية للتعليل لا للحكم بكونها العلة بحسب الوقوع فقد سقط عنا ما يتعلق به من الاعتراضات الاربعة ساقطة لكنهم يمثلونها بحال يثبت فيها الحكم بالدليل في صورة الاصل وصورة الفرع والمناسبة لاظهار الحكمة فقد يكون في ذلك ما يترجح به احد الحكمين عما ظن من حكمتها واما ثبوت الحكم في الفرع بنفس المناسبة فممنوع كما ذكرنا لان الغايات المناسبة هي الحكم وهي المقصودة فكيف لا يدار عليها الحكم لانا نقول النزاع راجع الى انه لا دليل لنا على انحصار المناسبة فيما ظهر لنا من التعيين والتلازم انما هو حصولها في نفس الامر لا ظهورها كما قدمناه والحاصل انه لا بد من اعتبار المناسبة بدليله كما لا بد من الدليل في اثبات الملازمة للحكم **قوله** وفي عكس المعترض من الدلالة على وجود العلة اقول قد اكثروا من ايراد هذا فرارا بزعمهم من الانتقال والانتقال انما هو الاضراب عن اصل الدليل الى غيره واما ما دام السعي في تمام الدليل فلا انتقال وما كان ينبغي يشوش البحث بهذا وليس صورة الاستدلال على دعوى اوجبها البحث بغصب لمنصب المستدل اذ ليس المراد جنس المستدل بل شخصه وشاهد هذا في قوله ورد بان لقصد الهدى في العبارات مغالطات والمقصود ان تلخص ما ذكرناه كليه فيما هو معناه فقد اكثروا منه **قوله** لا يجب الاحتراز عن النقض قد كان النزاع في جواز ايراد الوصف الطردي ثم صار الان في وجوبه وهذا ترق في تدرك الصناعة مما يناقضها وقد احسن المصنف بقوله ان النقض وارد وان احترز اتفاقا

امثال ٤٢

فايراده عبث

فايراده عبث وتغرير وتلبيس وكيف يجب وقوله يسد عن الدليل الى تصريح بما ذكرناه لك انه لا يلزم المستدل ناظرا او مناظرا ابطال ما ينافي الدليل ما دام غير ظاهر لناظر او يورده المناظر **قوله** كمعارض الطعام بالكيل امثال هذا انما تجي عند اعتبار العلة بمجرد المناسبة او مع الشبه وقد ابطلناهما اما مع النص على العلة فلا ان قلنا بجواز تعدد العلل والحق جوازها كما تقدم فان اتفق حكمها فيها ونعمت وان اختلف عمل فيها ما يعمل بسائر الادلة من الترجيح وغيره **قوله** لزم الوفاء بما صرح قد يكون هذا وهو اطلاق غير سديد الا ترى انهم قد قالوا لا يلزم المانع تصحيح السند لانه متبرع وهذا داخل تحت قاعدة ذكرها ابو الحسين في المعتمد وهو ان ما لا يلزم لا يضر الاتيان به على وجه محتمل وهذا معنى عبارته لا لفظها والحق انه لا يلزم الوفاء الا بتصحيح دعوى يلزم من صحتها اثر في محل النزاع وكان من الوظيفة اللائقة بالمدعي حتى انه لو ادعى ما هو من شان خصمه لم يلزمه تصحيحه لان غايته اقرار ولا يلزم تصحيح الاقرار بل يوخذ بمقتضاه ما وقع والله اعلم **قوله** لا بالشبه قال الشارح فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال اقول كفى بهذا دليلا على بطلان الشبه فانه اذا كانت الاوصاف المدعاة عللا لم يدل عليها دليل ولا ظهرت لها مناسبة بل بمجرد الاحتمال للتعليل ومجرد الاحتمال يكون مع جهل حال الوصف وعدم القطع بالغاية فاذا الشرط ان لا يعلم ولا يظن انه ملغى فهل يلزم من عدم ظن الالغا ظن الاعتبار ما ابعد هذا عن الصواب واقربه الى الغلو والطمع في تحصيل مسمى القياس لقد بلوا نفاه

القياس بغلوهم مثله بل زادوا فانهم اثبتوا احكاما لا تحصى ونفاه
القياس بقوا على الاصل على انهم من اثبت منهم المنصوص العلة
فقد انجح وافلح وعدم تسميته لذلك قياسا غير ضار ويحتاج تخصيص فالكل
نفي حكم المنصوص الى نقل صحيح لانهم لعدم اعتبارهم لهم حق
الاعتبار لا يحققون مذاهبهم **قوله** فيجيب بانه عدم الاكراه المنا
لنقيض الحكم اراد بالطواعية الاختيار ولو عبر وابه لكانوا غير با
معتبرين لان الطواعية من الطاعة وانما يقابلها ما يوجد من
العصيان ويقال مكره ومختار ثم كون الاختيار عدم الاكراه مغلطة
سلكوها في عدة مواضع وذلك ان الاختيار امر ثبوتي فليس هو
عين عدم مقابله بل ولا يستلزمه على جهة التاثير كما ان فعل زيد
ليس بعدم فعل عمرو ولا مؤثر فيه والعدم غير محتاج الى موثر
وحفظه كليه لو كنت اهلا لذلك فقد غلط فيها من لا تحصى فيما لا تحصى
قوله في الشرح المعتبر حصول اصل الظن الخ وانه لا يدفع بالترجيح
هذا كلام فاسد فانه مع وجود المعارض ان حصل التردد فهو المعار
المعتبر والحاصل ح شك لا ظن وانما التسميه بالظن باظره الى
حال الانفراد ومتى حصل مرجح صار المرجوح وهما غير معتبر وكل ذلك
وحدانى متفق عليه بين العقلاء في جميع مباحث المستدلين وكان
الشارح حين بحث هنا المحل كان به سنة فتامله

بحث الاستدلال

قوله من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد
ويقوى بالعكس يعني اذا تتبعنا الجزئيات حصل لنا ظن بتلازم الطلاق
والظهار فاذا وجدنا شخصا اشكل علينا صحة ظهاره كالذمي مثلا
حكمنا بدخوله في ذلك التلازم فالاستقراء يحصل به دليل التلازم
والتلازم يحكم به على هذا الشخص لكن يقال كيف صلح الطرد هنا

دليلا لاثبات التلازم ولم يصلح لاثبات العلة منفردا او مع العكس
وهو الدوران كما مضى للمصنف

بحث الاستصحاب

قال الشارح معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه
وكلما كان كذلك فهو مظنون البقا انتهى اما انه قد كان ولم يظن عدمه
فهو فرض المسئله واما ان كلما كان كذلك فهو مظنون البقا فهو محل
النزاع فانه لا ملازمة بين الكون والاستمرار والحنفيه كما حققه
ابن تاج الشريعه والسعد يقولون حجة في الدفع لا في الاثبات فمال
المفقود باق على ملكه لان ملكه مستند الى دليل شرعي فلا يحتاج
الى مثبت اخر واما اثبات الملك له كان يحكم له بميراث فلا اذ لا
يستند الى دليل **قوله** لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض الخ هذا مناقض
لما نبهناك عليه من اشتراط المصنف واتباع الشارح حين لم يظن عدم
المعارض ولا يكفي بعدم ظنه فلتحفظ حجة عليهم **قوله** يستلزم
ظن البقا قال الشارح وهذا امر ضروري والا لما ساغ
للعاقل من اسلم من تعاطي ما ادعوى الضرورة في محل النزاع فلا
تسمع فانه لا يلزم من الكون الاستمرار علما ولا ظنا والتحقيق ان
الكون مطلق مع الاوقات والاستغراق لها او حصة منها من دون
او اكثر محتملات كما قدمنا نظيره فلا يعدل الى احدها الا بدليل
والمتيقن الاقل ثم غالب القرائن هو النظر الى العادة الخارجية
فلو نظرت الى مطر ينزل الان لم يظن بقاه سنة او نحوها — فلو اخبرت عن مطر
لندرة ذلك او عدمه في الواقعات وكذلك اذا اخبرت ان زيدا
ركب البحر او شاهدته لم يكن لك ان تخبر انه في البحر بعد مدة طويلة
وكذلك سائر المتغيرات كاحوال الثمرات وكون زيد في المسجد و — الاستمرار
ما لا يحصى ما غلب عليه في العادة عدم الاستقرار وما غلب عليه الاستمرار

كبقاء زيد في الحبوة او في الصحة مدة قريبة فانه يظن بقاءه وبالجملة غلبته او لا غالب فيه بقي مشكوكا فاذًا ظن الاستمرار ليس مستندا الى انه وجد وكان بل الى مقتضى العادة والعادة قد يحصل عندها العلم كالتجريبات التامة والظن كالناقصة فاذا عدما فلا علم ولا ظن **قوله** لكان الشك في الزوجية الى قوله وهو باطل اما الشك فيها ابتداء فلانه لا دليل على اصل التحليل حال العلم به حتى يقع النزاع في استمراره واما الشك بعد الزوجية فلا نسلم الاتفاق على بطلانه ومثاله ان يطلق طلاقا البتة او بلا يا منوا البينونة بلا رجعة او نحو ذلك من مسائل الخلاف هل هي باينة او رجعية وشك في المسئلة فان استمرار الحل غير مظنون قطعا كما سيأتي للمصنف ان من تغير اجتهاده في مسئلة عمل بالاخير وهذا هو مطرد في ترادف اصلين فبعضهم يعتبر الاول وبعضهم الثاني ويتوضح لو اختلف مذهب المراة وهي وزوجها في البينونة فهي تظن الحرمة مثلا وهو يظن الحل وحاكم قد شك في اصل المسئلة فلا ظن له قطعا فقد علمت بهذا بطلان اثر الدليلين معا اعني الظن الا بالعادة التي ذكرنا وحيث تكون العادة لا دخل لها كما في المثال لا يعقل حصول ظن الاستمرار قطعا **قوله** واحتجاج المثبت بعد غلطه هذا احسن توجيه لما شاع من قولهم المثبت اولى من النافي حتى اعتبروا ذلك في الشهادات التي لا يوتى بها الا على مثلها والا قدح وعلى ما قالوا اعظم منع واوضحه وتحقيقه انها امور ثلاثة العلم بالنفي والعلم بالاثبات والخلو عنهما فالتعارض انما هي بين مدعي العلم بالاثبات ومدعي العلم بالنفي والخالي يعزل عنهما وبه يحتج المثبت يقولون من علم حجة على من لا يعلم ويقولون لا معارضة لان المثبت ادعى العلم والنافي لا علم معه

وهو

وهو يخلط كما ترى ويلزمهم ان الثنوي اولى من الموحد ومثبت معارضة القران اولى من النافي فان دلوا هذه يقينيات عند المتكلم قلنا وكذلك الشهادة وجمهور الاخبار وعمدتها انما تكون عن علم وما وقع عن ظن فالمعنى انا اظن والظن وجداني فما اخبر الا عن علم ايضا وقد حققنا ذلك في الازواج ومما ذكرنا من انقسام الشيء الى الثلاثة يطالب مدعي النفي بالدليل ولا يطالب الخالي لانه وقف على الاصل فانحصر الدليل على خصمه وغاية ما سمع به في كلام المصنف ان الاخبار المعتمدة للظن كثيرا ما يعرض لها ذكر كما مضى له انه يكثر ان ينسى الانسان ما كان ويندر ان يظن ما لم يكن انه كان على ان ذلك ايضا يختلف باختلاف مقاما تهم لكن خلق الانسان ضعيفا والترك اسهل من الفعل وطبعه الى السهل فغلب عليه الترك وقل الفعل في المحال القابلة فقط والله اعلم **قوله** شرع من قبلنا اقول ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وغير ذلك فما وصلنا بطريق معتبر لزمنا واسند لا لهم نحو كتبنا عليهم فيها امر شهير بلا نكير واما حملهم للايات وتفسيرها على ما سموه اصطلاحا منهم باصول الدين ثم اعتلالهم بان الشرائع اختلفت فغلط على غلط الاول تفسيرهم للدين بما ليس مدلوله فكل شرعي دين والتخصيص تحكم والثاني توهمهم ان اختلاف الشرائع مناقض للنهي عن التفرق في قوله في الاية المذكورة ولا تتفرقوا فيه لانه قد فرقه هو سبحانه فكيف يامرنا بان لا نتفرق فيه فلزم ان الله لم ينه عن التفرق قط فيما جاز اختلاف الشرائع فيه وهذا كالمعلوم ضرورة خلافه فانه نعى عليهم كثيرا من الفروع كقوله

تأمل هذا

انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه وكذا قصة الحيتان اذ قد
تحيلوا وجاوا بشبهه وكذلك ما لا يحصى في الكتاب والسنة واما
افتراق الشرايع والنسخ فكما في الشريعة الواحدة فان النسخ في شريعتنا
وفي الشرايع المتقدمة ولا يدل ذلك على ان الاختلاف غير منهي عنه
بل هو زجر كما زعموه في الحديث المفترى فان الله نص على انه لا
عذاب في قوله او يلبسكم شيعا الاية وفي الحديث الحاصر زجر و
الفرقة عذاب والحاصل ان المراد ما وصلكم عني على السن
انبياء فلا تختلفوا فيه فجعل النسخ منافيا للنهي عن التفرق من اشنع
الاوهام **قوله** مذهب الصحابي الخ لا شك ان مراد الشافعي
واحد حين لم يبق لنا سواه لانه يعارض به الكتاب والسنة وساير
الادلة والا كان في غاية السقوط بحيث لا يلتفت اليه ولا يحتشم الرد على
قائله وما ابعد ذلك عن ذكا الشافعي واما اذا عدمنا الادلة صار
الحاصل تقليد الصحابي متعين فهذا ان اريد به النوع فليس
ببعيد وان اريد به كل شخص فلا اذ بين المغمور من الصحابة و
مشاهير التابعين في مجال العلما بون بعيد فالظن بقول التابعي
اقوى ويكون هذا الراي ناظرا الى ما قدمناه ان المقلد ناظر في
الحقيقة لانه عدم الادلة والامارات الا هذه الامارة النازلة التي
هي قول العالم وكان الشافعي يقول فاذا اقوى الامارات من ثبتت له
ملابسة النبي صلى الله عليه وسلم فهذا توجيه حسن لهذا القول المستبعد
قوله او يعد تحرير الايمة للامارات الخ كانه يريد اذا سمع تحريرهم
الادلة وترجيح الراجح عندهم وتزييف المرجوح كل منهم بحسب زعمه
حصل له عرفة ذلك ظن انه لم يفتهم شي مما يتعلق بذلك الحكم ثم اذا
راجع نظره في بحثهم يترجح له احد اقوالهم فيظن الحكم فقد تم له ذلك

هذا فيه ما توجد ما ملزمه

هذا اختلاف الواقع عند من سمع له

طن الحكم لعدم فوت شيء من دلالة ادلتهم واد راكه الراجح منها وظنه
انه لم يفتهم ما يضاد الحكم وهذا هو محصول المجتهد الكامل
بل هذه الطريقة يكفي الكامل اذا حصل المقصود منها وهو ظن
الحكم ومرجوحية فوات ما يتعلق به وقدرته على ما يقوى ظنه
زيادة في الخير فلينا مل فيه لطف كبير وخير كثير والحمد
لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبهذا يتبين سهولة الاجتهاد
عكس ما يقوله المنكرون لنعمة الله بل القانطون الحاظرون
عطاه المنكرون لحجية كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم
ومن يهدي الله فما له من مضل ومن يضلل الله فما له من هاد **قوله**
المختار انه صلى الله عليه وسلم متعبد بالاجتهاد الخ ثم قال بعد المختار انه
لا يقر على خطأ في اجتهاده صلى الله عليه وسلم ثم احتج على الامرين
بمثل عفى الله عنك لم اذنت لهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي وانا اقول صدق مجموع هذا الكلام
وكذب اما صدقه فهو صحة اخذه صلى الله عليه وآله وسلم للاحكام
من جميع دلالتها كما يأخذ ذلك من محض الايحا ولا فرق بين
معرف ومعرف الا في درجات القوة وقد اقتضت الحكمة الربانية
جعل دلالات الاحكام مختلفة في الجلا والوضوح وله صلى الله عليه
وآله وسلم ما ليس لغيره من ادراك تلك الادلة كافة بجميع طرقها
مع التوفيق والعصمة واما الكذب اعني الخطا فباطلاق هذا
اللفظ الحادث اعني المتصرف من الاجتهاد مع ايهامه القصور و
الخطا المنزه عنهما مرتبته العلية وكذلك تجويزهم الخطا مع قوله
تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال لعبد الله بن عمرو و
وقد سأله حين قال له قريش لا تكتب كلما تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

انما انا كاحدكم فيما لم ينزل علي فيه

اللهم انما انا بشر اغضب كما يغضب البشر

فانما هو بشر يرضا ويغضب او كان لو اتفقا ليس رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم اكتب فما يخرج منه الا حق مشيرًا الى فمه الشريف يا سبحان الله
اما هو تبليغ اخبار لنا كلام عن ربه باي دلالة دل عليه الكلام
او كلام الملك مثلا وقد اتفقوا انه لا يجوز عليه الخطا في التبليغ
ما هو في زلا هفوه عظيمه نسال الله العافيه واما اسند الا لهم
سلك التشخصات فوضع للدليل في غير محل النزاع فانما النزاع في
مؤدا قوله صلى الله عليه وآله وسلم هذا حكم الله لا في التشخصات التي يا في
التخلف فيها الامن قبله صلى الله عليه وآله وسلم مثاله بلغ البينه
بحكم القاضي بالشاهدين فاذا جاء خصمان وحكم لاحدهما بالشا
هدين فقد حكم بما امر الله تعالى من استعمال الشاهدين والحكم بهما
فاذا لم يوافق الواقع كان التخلف منهما ولذا قال انما اقطع له قطعة
من نار انما اقضي بنحو ما اسمع وكذلك اذنه للمنافقين وامره بترك
تابير النخل وهمه بالمصالحة على ثلث ثمر المدينه وغير ذلك ليس من
التبليغ في شي واسارى بدر وقتل النضر وسوق الهدي ونحوها
عنده مخير مستقرا الى يومنا هذا بين الفدا والمن والقتل وفي
سوق الهدي وتركه وليس هذا التخيير كتخيير خصال الكفارة
بل هو وما هو من قبله موكول الى نظر الامام ونحو تحري الاصلح
ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم في قتل النضر لو سمعت هذا
قبل ما قتلته ولذا كان يشاور واختلف حاله وكان يذكر الترجيحات
كقوله لا تقول خدعت محمد امرتين وبما لا يحصى من ذلك ومن ذلك
ان يقتلوا او يصلبوا الايه على اظهر التفاسير فهذا الاختيار
التخيري ليس من تبليغ الشريعه في شي بل من باب العمل وكانهم قد جمعوا
ان تخيير العمل لقتل على الفدا واخذوا باحب الامرين اليهم مدلين

بثبوت التخيير وكذلك في مسئلة المنافقين فوقوع العتاب على قدر مقامهم
العلي على حد فظن ان لن نقدر عليه ومع ذلك فليس من الخطا في التبليغ
شي فجعل هذه الاشيا من الاجتهاد الذي الكلام فيه تخليط وعدم فرق
بين ما هو تبليغ للشريعه وما لا ونظيره ان تقول النبيذ حرام وانت لا تعرف
عينه او التبس عليك هل هذا الجزي من ذاك الكلي وعلى الجمله فليس
الامر بالذي يدق ولكنه مما يلتبس على الاول ويعلد فيه الاخر بلا رويه
وما اكثر ذلك في مسايل جمه والله الموفق **قوله** فاذا تعبد بالاجتهاد
بالوحي لم ينطق الا عن وحي يلزم من ذلك في كل مجتهد وهذه امنية
كاذبة فان قلت فقد قلت انت باخذ الادله فما الفرق قلت
الفرق مثل الصبح ظاهر فاني لم اجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم الخطا
فنطقه عن الماخذ الذي هو وحي فكله عن الوحي قطعا وغيره يجوز عليه
الخطا فما فرد من مجتهد الا ويحتمل انه غير وهم عاسران يقول
ظني انه صادر عن الوحي قلنا نعم لكن بعيد عنك كفظ القران وحسبك
هذا الشبه البعيد فانك بذلك حق سعيد **قوله** الخطا لا اثم على المجتهد
الجواب الصحيح ان الله سبحانه اذا كلف بشي فقد جعل السر طريقا على ما
هو قاعدة الحكمة والجاحظ من القايلين بها فلا خطا الا عن تقصير
ولولا ما تواردت من ادلة العفو عن المجتهد في ظنيات دين الاسلام في
هذه الامه لقضينا باثم المخطي بل لا عفو الا عن اثم فهو اثم معفو عنه
ولم يجي ذلك في غيرها وهو قطعيات الدين وما خرج عن دين محمد
صلى الله عليه وآله وسلم بعد بعثته فبقي على الاصل وهو عدم العفو
بل جاءت ادلة على المواخذه في الكتاب والسنه وهو يشتمل على الطول من
اراد الاستيفا ومثاله في قطعيات الاصول قول المرتاب في قبره سمعت
الناس يقولون شيا فقلته ولم يخلصه ذلك وكذلك قوله صلى الله عليه وآله

وسلم لا يسمع بي يهودي ولا نصراني ولا يومن بي الا كان من اهل النار
وسرّه ان الله تعالى جعل ادلة بعض المطالب واضحة فلم يعف عن الخطا
فيها وانه قد يكون عدم العفو استلالا ولعظم شان ذلك المطلب الا نراه
كلف المراة الرفيعة في اقصا بلاد الاسلام بالحج مع عظم المشقة وعدم
عن حضور الجمعة ونحو ذلك من اختلاف حال المطالب وبعض المطالب اغمض
دليلها لحكمته وعفى عن الخطا فيها تفضلا ورحمة ثم قد فنلي من اداء الحا
بعد قبول الاسلام ومقتضى دليله لا فرق الا ان يعترف بالاجماع وانما
العنبري فلعله يقول يكفي الظن في المطالب كلها ويعفى عن المخطى فهو ارفع
درجة ممن قال بجواز التقليد في كل المطالب وبعد ان يريد ان الحقايق كا
عن الاضداد اذ يكون عنده يا منكر الحقايق اوشر حال منهم اذ لم يقولوا
بمذهبهم السخيف الا وان من اجتماع المتناقضات والاضداد وفرق ك
الغزالي بين نحو قول الجاحظ بل اسقطه منه باعتبار وبين الرومي الذي سمع
انه ظهر في ارض العرب رجل ادعى النبوة وانما هو كذا وكذا يعني مقالات
النصارى الخبيثة معذور فكانه يشترط الامكان القريب وهو حكم
المعلوم من الدين والله اعلم قوله ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب
كانه اراد انه يوخذ ذلك من كلماتهم والا فهذا مذهب حديث لم
يتقدم له ذكر في السلف والبرهان لا يستقر لمن كان من اهله وكانه يسهل
للمتاخرين هذا الامر من جملتهم النهي عن التفرق على ما عدا الفروع و
الا فالنهي معلوم من الدين ولو كان التصويب صحيحا لناقض ذلك اذ هو ما
بالتفرق فان قلت وعلى التخطئة يلزم كونه ماموراً به اذ كل مكلف في
الظاهر بما ادى اليه نظره بالاتفاق قلت لا نسلم انه مكلف بالخطا
بل الصواب وركونه الى الخطا تقصير ولولم يتفضل الله سبحانه بالعفو لعاقب
فكيف يومر به حاشا وكلا بخلاف مذهب المصوبة قوله لا دليل على

في شرح الجلال انه يقول كل مصيب من الصواب لا من الاصابة ولا يكون من منكري الحقايق لمه منقوله

التصويب

التصويب والاصل عدمه يعني لا بد من حكم واحد وقد اجمعت على ذلك
المشرعة فيكفينا ذلك وانتم ادعيتم ثبوت حكم اخر او اثنين او ربعه
اذ قد يكون المسئلة فيها الخمسة الاحكام او دون ذلك فعليكم الدليل
فهو كلام واف فقول الشارح اثبات مثل هذا الاصل عند هذا الا لكل
لا يحسن عن صحيح فليتامل نعم علينا تصحيح الدعوى حين قلنا (يلزمنا)
لا دليل على التصويب فهو دعوى العدم فعلينا تصحيح ذلك ويكفي
بحثت فلم اجد فان ادعى الخصم حكما اخر ابطلنا دليله وقد فعل
المصنف ذلك بقوله الاصل عدم التصويب ثم التصدي لرد ما ادعى
دليلاً قوله وايضا لو كان كل مصيب لاجتمع النقيضان يعني لانه حين يوقع
الاجتهاد حقه يظن الحكم واذا ظن علم انه حكم الله تعالى فيكون عالما
ظانا الشي واحد فيكون قاطعا غير قاطع ويعالى غلبة الظن متعلق بحصل
عن استيفاء طرق الحكم والعلم متعلق بان ما كان ظنا كذلك فهو حكم
الله فاختلف المتعلق وليس الظن موجبا للعلم كما زعم ايضا لان
العلم حاصل قبل ذلك بكلية صدقت على هذا الجزئي لكن الصدق
ظني لظنية الصغرى ونظيره هذه صلاة موافقة لامر الشارع وكل
ما كان كذلك فهو مقبول فكذلك فقولك هذا مظنون حاصل عن
استيفا شرايط النظر صغرى مظنونة مع كبرى قطعية على الغرض
وكلما كان كذلك فهو حكم الله فالنتيجة وهي هذه حكم الله ظنية فاين
العلم اللازم قطعا انما هو وجوب العمل واما كونه حكم الله فظني و
كذلك الامر عند المخطئة ففي كلام المصنف او هام سيما جعله الدليل حكما
فانه مما يستاهل ان ينظر فيه والله اعلم قوله وجواز ان يرفع الى الحاكم
هذا لا يجي الا على مذهب الحنفية ان الحاكم يصيّر الحق باطلا والباطل
حقا وعلى المذهب الحق انما يجب اتباع حكمه وهو حكم اخر مكلف به

ومقيد بنص فيما لم يكن معصية لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق
نعم كان جواب أصل الالزام القول بالموجب انه حلال بالنسبة
الى احدهما حرام بالنسبة الى الآخر واما وطء المرأة الزانية للتحريم
مع زوجها الزاني للحد فاشكال ليس لهم جواب عنه على مجاريهم
وقد حققنا الحق فيه في بحوث في الازواج النوافح من فوائد العلم الشامخ
بما حاصله ان القاضي شعبة من الامير والله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فجعل الرد الى الكتاب والسنة حتى يتبين الحق ولا يجب على
احد ان يطيع الامير والقاضي فيما يراه معصية وهم يدعون وانا مانع
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين **قوله** او لا تعارضهما قال الشارح
كما لو لم يكن دليل تعارض اما لو تريد بحسب العلم فهذا محال لان
الدليلين قاطعان وانما تعارضا عنده فمقتضاه يلزم ان الكائن في نفس الامر
احدهما لكنه لما لم يتبين لي فانا قائم فيما بينهما انتظر الانكشاف والى ترقيه
واما بحسب العمل يعني انه يرجع الى غيرهما كالاباحة الاصلية مثلا و
كان الدليلين لم يردا اصلا فالاول يرد هذا القسم الى الوقف ولا
يكون قسيما برأسه والثاني يلزم منه العمل مع عدم الظن بل مع ظن العدم
لان قيام المتعارضين قد نقل عما كان قبلهما فتامل هذا فما اظنك تجده
في كتاب بل كلمات الكثير على انه يعود عند التعارض الى ما كان وهو
كما سمعت الذي يتفرع على ما قدمنا وقد حققناه في الكتاب المشار اليه
فليراجعه من شاء **قوله** ممنوع من التقليد هذا قول الجمهور ولا
ينبغي خلافه ووجهه انه يجب تحري الحق وعدم الاستغناء بادنى ظن
كما زعمه السيد محمد بن الوزير وسبقه الباقلاني حتى قال الجويني ورد
الى مخوت عنه هذه المقالة بدر والدليل على ما قلنا قوله تعالى يا ايها

ولا ينقض الحاكم حكمه الاجتهادي اما انه لا ينقض باجتهاد اخر وبعض مذهب اذا ادعى على القاضي ان مذهب الذي ينقض عليه الحكم باطل ووجب اجابته والرجوع الى الكتاب والسنة [illegible]

الذين

الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته اتقوا الله ما استطعتم ومعناهما واحد
ولا ناسخ ولا منسوخ كما توهم لان الاخرى نفت غير الوسع لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا نهيتكم عن شيء فدعوه
واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة تشمل كلما
دخل تحت القدرة ولا تخرج الا ما خصصه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوها فطلب الاقوى متعين وظن الانسان من قبل نفسه اقوى
من ظنه بواسطة ظن غيره ليس الخبر كالعيان فاقبا الضرورة ان
مخبر الدليل اقوى من المخبر عن المدلول ولو كان المخالف في الصحابة
والاعلم فان خصوصيتهما تقوي ظن الناظر وهو بعد ولا فرق قبل
النظر وبعده بالنظر الى الحاصل فالمفرق قد ابعد **قوله** وايضا
متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره هذا هو الحق الواضح كما بيناه فانه
لا معنى لكونه اصلا الا انه اقوى وبهذا تبين لك سقوط ما اتخذه
المتاخرون دينا وقد ذكره المصنف بلا دليل في قوله فيما ياتي ثالثها
كالاول وهو الملتزم فلو كان الالتزام لازما لزم ان من اختار التيمم
مرة فالتزم ان يتيمم بالتراب الابيض لم يجز له بعد ان يتيمم بالاسود
ومن اختار الميتة فالتزم ان يقتصر على البقر ان يحرم عليه الغنم ونحو
ذلك على انه كلام صادر عن غير دليل وان شاع انما هو من المصالح المرسلة
المصادمة للادلة المهجورة بالاتفاق ولكن تطبيق الجزئيات على
الكليات لا يراعيه اهل النظر واما هذه الخرافة فاكثر من صدرت عنه
ليس من اهله لا عتبار فهمه لنصوص الكتاب والسنة واكثرهم مقبول
اقراره على نفسه **قوله** يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب
المسألة مفتقرة الى ادنى نظر وتحرير وهذه ظاهرها التشنيع
غير انها سائغة عند النافين للحكمة ولا وجه لمنعها اللهم الا ان يقال التزموا

وهذا هو الذي ذكره السعد عن شرح العلامة جلال العضد لمسئلة

من المناقضة كما قدمنا تعريره فقال اما ان يراد احكم بما شئت تعدان
تو فيه الاجتهاد حقه ولا نناسبه لفظ بما شئت واما ان يراد اعم من
ذلك بحيث انه يصح ان يحكم بغير ما ادى اليه اجتهاده فهذا امر لم يما
هو باطل بالاجماع واما ان يراد حسبما ادى اليه النظر كانه في قولنا
احكم بما ادى اليه نظرك واجتهادك فلا حاصل له لكونه يجعل
مسئلة براسها واما ان يراد بغير اجتهاد وهو ظاهر من اديهم فاما
لان الله علم انه سيصيب او مطلقا الاول لا ينبغي ان يختلف في جوازه
وتحرير ابن الحاجب ظاهر في هذه الصورة فقط لقوله فهو صواب وان
لم يقل فهو صواب احتمل منع هذه الصورة ايضا لانه كالقائل احكم
بالحق وهو لا يعلم وقد حسن عدله فعله قبيح فامره بالقبيح وان
ان يعلم الله سبحانه انه يخطى فينبغى ان لا يختلف في منع هذه الصورة سوا
قال فهو صواب او لم يقل والاول اشد فسادا لاجل كذب الخبر ثم على
ما ذكر وصف الاجتهاد ملغى فما وجه تخصيصه واما النبي صلى الله عليه وسلم
فالظاهر وقوعه في حقه بان يكون الله سبحانه جعل له فوض مدرك لبعض
الاحكام وهو ظاهر في وقوع مواضع في الشريعة ولا ملجى الى التمحل في
رد ذلك لانه ليس المدعى القطع بالوقوع بل الظهور ولو ادعى المستفرق
العالم لم يمنع بل قد زعم الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال ان النبوة
انما هي ذلك لا كلام الملك ونحو بعيد على نحو ما يقولونه في الكشف و
الفيض وحاصله ان خلق علم ببعض الامور لا مانع منه انما الشان
في وقوعه والظاهر وقوعه للانبيا في الاحكام وغيرها بلا ضهم على عموم
اذ يختص ربك انه علام الغيوب ويجوز على سائر الناس في غير الاحكام
لا فيها اذ قد ختمت النبوة ومن قال انه يجوز اخذ الحكم عن غير النبي
فقد نازع في ختم النبوة وادعاها ويلزمه الكفر لان ختمها معلوم من

الدين

الدين وهذا زبد هذا البحث ان شا الله تعالى والحمد لله قوله الكلام
في الجواز ممن لم يعتبر الحكمة فلتحز عنده وقد صرح به الشارح ومن
اعتبرها فقد امتنع للجهل بالصواب والحكمة قوله لزمت المصالح
ان حمل على وجه الصحة لزم ان فرض المسئلة فيما علم الشارع اصابة
العبد الصواب وقد عرفت ان الكلام فيه قبل التحصيل وان كان
بدون ذلك كان لزوم المصالح في حيز المنع لانه لا يلزم من التخيير
الاصابة للغرض وقد صرح الشارح بانه على فرض الاصابة وح
لا حاصل للبحث والسعد قيد البحث بكونه بغير اجتهاد فالغى
وصف الاجتهاد فخرجنا عن البحث ثم قال ولا فلا نزاع في الجواز و
قد علمت من المفصل الذي قدمناه بطلان هذا الاطلاق فعاوده
قوله والعامي الى المفتي اما هذه فهي صورة التقليد فاذا لم يتم
تقليد فقد انتفى التقليد والمفتي لا يطالب بعناه الخاصه وانما
اجمع على رجوع العامي اليه فهو اجماع على مسمى التقليد وكيف يتفيه
قوله قلنا اذا فرضنا موت العلما لم يمكن قرر الشارح
بانه لا جتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا مقدورا واذا
فرض الخلو بموت العلما لم يكن ممكنا مقدورا اقول فرض
الاجتهاد معناه انه يجب فرض كفاية تحصيل القدرة على معرفة
الكتاب والسنة وذلك انما يكون بتحصيل معرفة العربية وقوانينها
وحفظ متن القران والمعمول به من السنة وقوانين الاستدلال
فمن حصل ذلك فقد حصل فرض الكفاية واما نظر بعض في
الادلة لتحصيل حكم فليس مما نحن فيه وكلام المصنف والشارح
دار على ذلك وهو وهم غريب قد اغتر به من اغتر وقد تنبه السعد
ولكنه عاد الى خدمة المذهب ليموت على ملة الاشياخ كما ذلك دابه

وداب عمر والدليل على لزوم استمرار الاجتهاد ان الله تعالى اراد منا
فهم الكتاب والسنه افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وانما
يفهمان بواسطه تحصيل آله الاجتهاد فلو اخلت الامه بفهم الكتاب
والسنه وترك تحصيل آله ذلك كانت مجتمعه على الضلاله لان الجهل
بسيطه ومركبه ضلاله ونظيره لو حضر بين جنازه واعتذروا عن
الصلاة عليها بعدم الطهاره فان ذلك لا يعذرهم بل يجب تحصيل
الشرط ثم تحصيل المشروط والله الموفق له الحمد والثنا قوله لنا القطع
بانهم كانوا يفتون الخ التقليد انما هو امر ضروري فليقتصر على حادثه
حادثه حسبما يعرض ولا يصح التقليد الكلي حسبما حققناه في الارواح
فعلى هذا حين استفتينا ابا هريره وتركنا معاذا او ابن عمر وتركنا ابن عباس
لا يلزم انه قد عدل عن الارجح الافضل في تلك الجزئيه لان المفضل
انما هو في الجمله لا في كل فرد فرد نعم لو تعارضا وتخالفا لزم
لنا ان معاذا وابن عباس واتفق مع عدم العلم بالمخالفه وكون الموافقه
او الذهول عن الخلاف والوفاق فلا لا يقدح في ظن المستفتي اصابه
ابي هريره وابن عمر ولا نسلم انه قرر العدول عن الافضل مع وجود
الخلاف كما ان ابو موسى لا تسالوني وهذا الحبر فيكم يعني ابن مسعود و
قضايا كثيره يعرفها المصطلع من الاثار فالحق تعين الارجح كما في
المجتهد لان الامر بالنظر الى المقلد كالادله بالنظر الى المجتهد لكن لا
يتعين الترجيح الا بالنظر الى كل جزئي جزئي واما الترجيح في الجمله فانما
هو تقريبي لا تحقيقي فان اراد المصنف المفاضله في الجزئي فمسلم
وان اراد في الجمله فممنوع في الجمله قلنا ممنوع فان قيل يحتمل انه اراد
المصنف هذا الواقع بين الناس اعني التزام مذهب معين قلنا قد

بينا

بينا انه لا يصح ذلك اي لا يلزم التقليد الكلي فان عزم احد على ذلك
وان لم يلزمه لزم الارجح ولا يشمله دليل المصنف لان الالتزام المذكور
لم يقع في السلف الاول انما هو حادث قطعا قوله الترجيح
انما وضعوا فيه هذه الكليات تقريبا والا فلا يعرف الا بالمباشره
في الاغلب لكثره الخصوصيات العارضه ومع هذا فهو بحر مضطرب
محل خطر اذ يعقبه الحكم فتورع اشد الورع والاحتياط ان تدع
كل شي على حاله ما لم تلج اليه فانه اذا دهمك علم او ظن معمول
به لا يسع لك احتياط ثم عليك الان ان تباشر اسباب الترجيح فتكون
مختارا في مباشره الاسباب مضطرا مسلما لما فهمك من العلم او
الظن وهذا شان سائر الادله قطعيها وظنيها والترجيح انما هو
خاتمه الظن فاحسن نظرك في الخاتمه وعض الانامل في الاجتهاد
لها وافرد نفسك لله سبحانه في طلبها فالخير كله بيده والشر ليس
اليه سبحانه لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم سبحان
ربك رب العزه عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على سيدنا محمد خاتم المرسلين وعلى آله الطاهرين تم الكتاب

فرغ منه محصله الفقير الى الله العبد الفقير حسين بن مهدي النعمي لطف الله به صبح يوم السابع عشر او ما شئت
من شهر رجب الاصب من شهور سنه اثنتين وسبعين ومائة والف كتبه الله لي ثواب ذلك وغفر لي ورحمني

كتابخانه شوراى ملى

ومن المعجم لابن عساكر انشدني عبد العاهر بن ابراهيم بن ابي بكر ابو المكارم
النحوي الاديب بخوى لنفسه

اودعته سري مستكتما · فبثه الخوان في الحال
من يضع السر لديه فقد · اودع ماء جوف غربال

وذكر هنا حديث ابي هريرة مرفوعا ليأتين على الناس زمان لا يبالي المرء
بما اخذ المال بحلال او حرام وقال اخرجه البخاري ○

اخبرنا عبد الملك بن اسمعيل بن محمد بن احمد بن نصرويه ابو غانم الاصبهاني
بقرائتي عليه في جامعها قال انا ابو القاسم علي بن عبد الرحمن بن الحسن بن علي
ويعرف بابن عليك النيسابوري وارد علينا باصبهان قال انا ابو عبد الله محمد بن عبد الله البيع حافظ وقته وامام عصره نا ابو الحسن علي بن الفضل
السامري ببغداد نا الحسن بن عرفة العبدي نا هشيم عن يونس بن عبيد عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم واذا احلت
على مليء فاتبعه ولا بيع بيعتين في بيعة ○ هذا حديث حسن غريب ○

حدثني عبد الملك بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن عبدويه ابو احمد بن ابي منصور بن ابي احمد العطار المستملي لفظا باصبهان انا ابو علي الحسن بن احمد بن الحسن المقرئ انا
ابو نعيم احمد بن عبد الله بن احمد الحافظ نا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس نا احمد بن عصام نا ابو عاصم نا عثمان بن سعد وهو الكاتب قال سمعت انس بن مالك
يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل منزلا لم يرتحل حتى يودع المنزل بركعتين ○ هذا حديث حسن غريب ○

اخبرني عبد المنعم بن احمد بن ابراهيم بن عبد الواحد بن ابي در محمد بن ابراهيم بن علي ابو طاهر بن ابي الوفا الصالحاني المعلم بقرائتي عليه باصبهان انا ابو مطيع محمد بن
عبد الواحد بن عبد العزيز المصري نا ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ املاء قال نا عبد الرحمن بن احمد بن سعيد المروزي نا محمد بن سعيد نا سويد بن شداد
عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اذا اراد ان يستجيب لعبد اذن له في الدعا ○ عن بن مرجد بن عبد الله بن
عمر لعرفة سويد بن شداد

اخبرنا عبد الهادي بن علي بن محمد بن احمد ابو الخير الهمذاني الواعظ بقرائتي عليه بهمذان نا ابو علي الحسن بن احمد المقرئ باصبهان قال انا ابو نعيم احمد بن عبد الله بن احمد
الحافظ نا سليمان بن احمد بن ايوب اللخمي نا يحيى بن ابراهيم الدبري انا عبد الرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
حنث بك حمدك فاذكر الله تعالى ثم ارجع فينك واذا دخلت بيتك فاذكر اسم الله تحج شاكنوا واذا قرب طعامكم فاذكروا الله لا يشاركم في طعامكم قال وحسبته
قال واذا اضطجع احدكم فليذكر الله لا يناموا على فراشكم ○ هذا حديث حسن صحيح ○
الى هنا جمعه من المعجم المذكور

اخبرنا احمد بن علي بن محمد ابو البقاء ابن البيطار الواسطي بقرائتي عليه ببغداد
قال انا ابو البركات احمد بن عمر بن احمد بن الحسن بن سعيد بن بعيسى الواسطي
قال انا ابو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي نا ابو بكر احمد بن كامل
بن خلف نا محمد بن سعد العوفي نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد نا عبيدة بن
ابي رائطة عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مغفل المزني قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه ○

ومن المعجم المذكور انشدني عبدان بن احمد بن محمد ابو المعالي البوزجاني سوزجان قصبة جام من ناحية نيسابور لنفسه وذكر لي انه سمع الحديث بنيسابور ولم يكن عنده كتاب
وانى لقس في فصاحة منطقي ولي بطن جو مثل سوق عكاظ ولو نيل مال بالاحتيال لنلته ولكن جدود قسمت واحاظ ٥
اخبرنا علي بن احمد بن محمد بن علي الواسطي ابو الحسن بن ابي سهل السرخسي المعروف جده بعلي حجاج اجازة قال انا الشيخ ابو الحسن الليث بن الحسن الليثي السرخسي
املا قال انا الشيخ الثقة ابو بكر احمد بن عبد الله بن الفضل بن بشرى الواسطي بها قال انا الحسن بن ابراهيم نا يزيد بن اسمعيل نا يعلى بن عبيد نا يحيى بن عبيد الله عن ابيه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعل الله له لسانين من نار يوم القيمة ٥ سكت ابن عساكر في هذا الحديث
احمد
اخبرنا علي بن ابي تراب بن فيروز الزنكوي اجازة وقد لقيته ببغداد ولم اسمع منه قال انا ابو الحسين المبارك بن عبد الجبار بن احمد الصيرفي انا ابو علي الحسن بن
ابراهيم بن شاذان انا ابو بكر احمد بن سلمان بن ايوب العباداني قال انا ابو الحسن علي بن حرب الطائي نا سفيان بن عيينة عن الزهري عن نبهان مكاتب ام سلمة قال
سمعت ام سلمة تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحداكن مكاتب وعنده كان عنده ما يودي فلتحتجب منه احمد بن باه عامر بن
دعفتو بن حصن الكوراني في اخرين قالوا انا المبارك بن عبد الجبار فذكره وامثله ٥ كذلك سكت فيه
المقدسي
اخبرنا علي بن زيد بن علي ابو الحسن السلمي المقرئ المؤدب بقراتي عليه في الجامع بدمشق قال انا الفقيه ابو الفتح نصر بن ابراهيم بن نصر بن ابراهيم المقدسي قال
اخبرنا ابو الحسن محمد بن عوف بن احمد المزني بدمشق نا ابو علي الحسن بن حبيب بن محمد التنوخي انا ابو بكر محمد بن حريم نا ابو الوليد هشام بن عمار نا نصر بن حسين
ابان السلمي نا محمد بن ابوب بن مسرح بن حلبس الحلالي ابو بكر قال سمعت ابي يقول سمعت بسر بن ارطاة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
اللهم احسن عاقبتنا في الامور كلها واجرنا من خزي الدنيا ومن عذاب الاخرة ٥ كذلك سكت فيه
اخبرنا علي بن عبد الغفار بن حسين ابو الحسن الفاسي المقرئ وكتبه لي بخطه بدمشق قال حدثني الشيخ ابو محمد عبد المعطي بن اسمعيل بن عيسى الناصري
بمدينة فاس قال بلغني عن حرز الله الخراط وكان ساكنا ببشرى مدينة منهدا بن التمر وكان رحلا حاذقا بالنحو واللغة والقراات فقرا عليه القارئ
يوما في سورة الانبياء فارجعوا الى ما اترفتم فيه ومساكنكم فقال له المقرئ ارفع مساكنكم وتوهم انها فاعله وقال المعنى فارجعوا الى ما اترفتم فيه ومساكنكم
ترجع معكم قال الشيخ ابو محمد عبد المعطي رحمه الله فلما بلغني ذلك شق علي اذ كان مثل هذا الرجل على علمه وصلاحه وهم في هذا الحرف وهو خطا
عظيم وكان صديقا له وبينهما مكاتبة فعملت رسالة شافية مشبعة وبينت له فيها وجه الصواب ومعاني الاعراب وان كان حاضرا ما قاله في غير
القران وفي تعاريف الكلام لكن القراة سنة متبعة وكتب اليه جماعة من اهل العلم في ذلك من سفاقس ومن المهدية ومن سائر بلدان افريقية
اذ اهل العلم عندنا بالمغرب محتسبون مستيقظون لحفظ الشريعة وتصحيح الفواتح فمن سمعت منه كلمة عن قانون كتب اليه او قيل له فان
قال وهمت او نسيت قبل ذلك منه وان ناظر عليها اجتمعت جماعة الفقهاء وحرموا معه الكلام ولا يترك وقد ناظر قال الشيخ عبد المعطي وكنت
في اخر الرسالة هذا المقطوع قال الشيخ فلما وصل الى المقرئ حرز الله جميع ما كتب اليه به قال لما اسمعت الاول سال الشيخ عبد
المعطي ابو محمد الناصري ورجع عن مقالته واهتدى الى الصواب وانا سائل ـــــــــ توكلت الخ

توكلت في امري على الله وحده وفوضت امري كله لا لاهي ولست كمن ان قال رايا بقوله وبايهي به تاوحي كالمباهي
اسايل عند المشكلات اذا اعترت اولي العلم عما لا اعرفه ما هي واجتنب الدعوى احتياطا لامري كله من العقد عن طرف العوايد ناهي
تناهى لعمري في الجهالة كل من راى انه في علمه متناهي ٥ امه
اخبرني العلا عبد الرحمن بن اسمعيل بن عبد الرحمن بن احمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن عامر بن عابد ابو الرضا من اهل بكر بن ابي عثمان الصابوني بقراتي عليه بنيسابور قال انا القاضي ابو القسم اسمعيل بن
الحسين بن علي البيهقي السجستاني الفرايضي نا القاضي ابو بكر احمد بن الحسن الحيري انا ابو جعفر عبد الله بن اسمعيل المنصوري بسعراد نا احمد بن عبد الجبار العطاردي نا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي
طبيان عن ابن عباس قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من بني عامر فقال اني من اطب الناس فان كان بك جنون داويتك قال اتحب ان اريك اية قال نعم قال ادع ذلك العذق فجاء
يقفز على ذنبه حتى وقف بين يديه فقال ما بني عامر ما رايت رجلا اشد سحرا من هذا ابو طبيان حصين بن جندب الجنبي كوفي ثقة ٥
حدثنا العمر بن ابي الفتح بن محمد ابو منصور الساداماني لفظا في داره بسادمانه قرية من قرى هراة قال وجدت في سماع ام الفضل بيبي بنت عبد الصمد بن محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الهرثمية انا
ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن محمد الانصاري انا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي نا مصعب بن عبد الله بن مصعب قال حدثني هشام بن عبد الله بن عكرمة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال التمسوا الرزق في خبايا الارض احمد بن باه صاعد بن ابي الفضل السعيدي في اخرين قالوا انا بيبي بنت عبد الصمد مثله هذا حديث حسن غريب ٥
انشدنا فضل الله بن ابي الفتح بن شجاع بن الوليد محمد ابو الرضا الشادماني بها قال انشدنا ابو المحاسن مسعود بن محمد بن غانم الغانمي الهروي الواعظ لنفسه ٥
الهي انت لي سند وكهف على طوري معاني واتصالي وحسبي من سوالي وابتهالي احاطة علمك العالي بحالي ثم لقيت ابا المحاسن الغانمي فسالته عنها فانشدنيها ٥
اخبرنا ابو الشكر بن عبد الله ابو الخير الوراق عن عيسى بن نصر البخاري بقراتي عليه ببغداد قال انا ابو بكر احمد بن الحسين بن علي بن زكريا الطريثيثي قراة عليه انا ابو الحسن محمد بن محمد بن ابراهيم البزاز
نا احمد بن سلم بن الحسين النجاد نا احمد بن ملاعب نا عبد الله بن بكر نا حميد عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتم الناس صلاة واوجزه هذا حديث حسن صحيح ٥
انشدني محمد بن اسعد بن محمد بن نصر ابو المظفر العراقي الفقيه الحنفي لنفسه بماردين وكتبه لي بخطه
لما عصاني القلب عاينته وقلت تالله من قلب اصبحت فلبي بهوى تغرض تجر ذيل التيه والعجب
فقال لم اطرفك فهو الذي قاد كحو العشق والحب فقالت طه انت ارسلتني وما على المرسل من عتب
اخبرني محمد اسمعيل الفضل ابو البركات الحسيني المشهدي بقراتي عليه بمشهد علي بن موسى الرضا بسناباذ من مزرع طوس قال انا الحافظ ابو محمد الحسن بن احمد السمرقندي لفظا بنيسابور قال انا السيد ابو جعفر محمد بن محمد بن محمد الحسيني وابو عمر سعيد بن محمد بن احمد العدل قالا انا محمد بن عبد الله الحافظ نا ابو العباس محمد بن يعقوب نا احمد بن عبد الجبار نا يونس بن بكير عن الحسن بن واحد المروزي عن عبد الله بن بريدة عن ابيه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب اذ اقبل الحسن والحسين عليهما السلام عليهما قميصان احمران يمشيان ويعثران فلما راهما رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل اليهما واخذهما ثم صعد المنبر واخذ واحدا من ذا الشق وواحدا من ذا الشق فقال صدق الله ورسوله انما اموالكم واولادكم فتنة اني لما رايت ابني هذين يمشيان لم اصبر ان قطعت كلامي ونزلت اليهما ٥
سكت ابو القاسم بن عساكر عن الكلام عليه

اخبرنا محمد الحسن بن احمد بن عبد الله بن البنا ابو نصر الفقيه البغدادي اجازة واخوه ابو غالب احمد وابو نصر احمد بن عبد الله بن رضوان بقراتي عليهما قالوا انا ابو محمد الحسن بن علي بن محمد الجوهري انا ابو بكر احمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي نا ابراهيم بن عبد الله الكجي نا محمد بن عبد الله الانصاري نا اسمعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعل له لسانان من نار ٥ وسكت عن الكلام عليه كما سكت في اخيه الماضي كما ترى هذا كله من المعجم المذكور ٥

ومن المعجم لابن عساكر ايضا اخبرنا محمد بن الحسن بن ابي بكر بن سوار ابو بكر بقراءتي عليه بنيسابور قال انا ابو بكر احمد بن سهل بن محمد بن محمد السراج املاء انا ابو سعيد محمد بن موسى الصيرفي
نا ابو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف الاصم نا ابو عمر احمد بن عبد الجبار العطاردي نا حفص بن غياث النخعي عن داود بن ابي هند عن الشعبي عن علقمة بن قيس قال حدثني اسامة بن
الجعفيان قالا اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اخبرنا عن ام لنا ماتت في الجاهلية كانت تصل الرحم وتفعل وتفعل هل ينفعها ذلك قال لا
قال فانها وأدت اختا لنا في الجاهلية هل ينفع ذلك اختنا قال لا الوائدة والموؤدة في النار الا ان تدرك الوائدة الاسلام فتسلم فلما راى ما دخل علينا قال وامي
مع امكما هذا حديث حسن واسم احد ابني مليكة سلمة بن يزيد الجعفي ٥ قلت وذكر سلمة في الصحابة لابن عمرو وقال اصحابي من اهل الكوفة لم يذكر في صحيح مسلم انتهى
اخبرنا محمد بن الحسن بن الحسين ابو الفضل السلمي الموازيني اجازة والشريف ابو القاسم علي بن ابراهيم بن العباس الحسيني قراءة عليه قالا انا ابو عبد الله محمد بن علي بن يحيى بن سلوان
المازني قال انا ابو القاسم الفضل بن جعفر المؤدب انا ابو بكر عبد الرحمن بن القسم بن الفرج الهاشمي نا ابو مسهر نا صدقة بن خالد نا عمر بن بشر احمد عن ابن سعد
عن ابيه قال قلنا اي الناس خير قال انا والذين معي ثم ماذا قال ثم القرن الثاني قال ثم ماذا قال ثم القرن الثالث قال ثم ماذا قال ثم ياتون قوم يشهدون ولا
يستشهدون ويحلفون ولا يستحلفون ويؤتمنون ولا يؤدون هذا حديث حسن غريب ورجاله كلهم دمشقيون ٥
اخبرنا محمد بن الحسن محمد ابو العباس العلوي الاصبهاني اجازة انا ابو سعد عبد الرحمن بن احمد بن عمر الصفار نا جدي ابو بكر عبد الله بن احمد بن القاسم نا ابراهيم بن محمد بن
الحسن بن نصر بن عمر ابو اسحق ويعرف بابن متويه نا ابراهيم بن سعيد الجوهري نا ابو اسامة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا امة محمد
لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا هذا حديث صحيح ٥
اخبرنا محمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن الحارث الاصبهاني اجازة نا ابو بكر محمد بن عبد الله بن ريذة التاجر قراءة والحافظ سليمان بن احمد بن ايوب الطبراني
نا يحيى بن عثمان بن صالح وابو الزنباع روح بن الفرج واحمد بن رشدين المصريون قالوا نا يحيى بن بكير نا يحيى بن صالح الايلي عن اسمعيل بن امية عن عطاء بن ابي رباح عن
ابن عباس قال كان فيما دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع اللهم انك تسمع كلامي وترى مكاني وتعلم سري وعلانيتي لا يخفى عليك شيء من امري انا
البائس الفقير المستغيث المستجير الوجل المشفق المقر المعترف بذنبه اسالك مسالة المسكين وابتهل اليك ابتهال المذنب الذليل وادعوك دعاء الخائف
الضرير من خضعت لك رقبته وفاضت لك عيناه وذل جسده ورغم انفه لك اللهم لا تجعلني بدعائك شقيا وكن بي رؤوفا رحيما يا خير المسؤولين و
يا خير المعطين هذا حديث حسن غريب ٥
اخبرنا محمد بن عبد الخالق بن الفضل بن احمد ابو جعفر الساجي النجار بقراءتي عليه باصبهان والقري على ابي عمرو عبد الوهاب بن محمد بن اسحق بن محمد بن يحيى بن منده وانا حاضر
قالا انا ابو بكر محمد بن ابي عبد الله احمد بن محمد بن عبد الله بن بندار بن كريز وانا ابو عمرو احمد بن محمد بن ابراهيم بن حكيم نا ابو بكر يحيى بن جعفر بن الزبرقان نا ابو عامر
العقدي وهو عبد الملك بن عمرو نا ابو حفص عمر بن راشد اليمامي نا اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يستفتح دعاء قط الا استفتح سبحان ربي الاعلى الوهاب هذا حديث حسن غريب ٥
انتهى الكلام المعجم المذكور ٥

من معجم ابن عساكر رحمه الله وهو الامام المشهور حافظ الشام وصاحب تاريخها الكبير اخبرنا ابراهيم بن حمزة بن نصر ابو طاهر بن
الجرجرائي المقرئ الشاهد بدمشق في ربيع الاول سنة خمس وخمسمائة قراءة عليه نا ابو بكر احمد بن علي بن ثابت الخطيب نا ابو الحسن محمد بن احمد بن محمد
بن احمد بن رزقويه قراءة عليه في جمادى الاولى من سنة ثمان واربع مائة انا ابو بكر احمد بن سندي بن الحسن الحداد نا الحسن بن علي القطان
نا اسمعيل بن عيسى انا اسحق بن بشر عن سفيان الثوري عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كبيرة
بكبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة بصغيرة مع الاصرار انتهى وعليه هذه العلامة صح اسنادا الصحيح ٥

ومن المعجم المذكور من حرف الخاء انشدني خرة مدور بن الحسن بن
موسى ابو البدر زعم قرية اتكس من اعمال فروس بها لبعضهم
يقولون هلا غير مشيبك واختضب لعل سواد الراس منك يعود
فقلت لهم لست الشباب بعائد فان عاد امسى والشباب يعود ٥

ومنه ايضا من حرف الحاء المهملة اخبرنا حسان بن سلم بن نصر
ابو الندى الصيرفي الزيات بدمشق نا نصر بن ابراهيم بن نصر
المقدسي لفظا سنة احدى وثمانين واربعمائة نا ابو الفتح سليم
بن ايوب الرازي الفقيه انا اسمعيل بن الحسن بن هشام الصرصري
نا الحسين بن اسمعيل نا محمد بن عمر والباهلي نا ابن ابي عدي
عن شعبة عن يعلى بن عطاء عن ابيه عن عبد الله بن عمرو ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لزوال الدنيا اهون على الله عز وجل
من قتل رجل مسلم واخبرناه عاليا محمد بن احمد بن محمد بن ابراهيم
بن الانصاري ببغداد انا ابي انا اسمعيل بن الحسن الصرصري
فذكره هذا حديث حسن ٥ انتهى بلفظه

ومنه ايضا انشدني الحسن بن محمد بن الحسن ابو القسم بن ابي منصور
المعدل الحميري بدمشق قال انشدني عمي ابو طاهر احمد بن الحسن لوالدي
وزار لي طيف من اهوى على حذر من الوشاة وداعي الفجر قد هتفا
فكدت اوقظ من حولي به فرحا وكاد يهتك ستر الحب بي شغفا
ثم انتبهت وامالي تخيل لي نيل المنى فاستحالت غبطتي اسفا ٥

ومنه ايضا انشدني حمزة بن الحسن بن ابي سعد ابو القاسم
المؤدب المرزباني لمرزبان مدينة من ناحية بيهق لبعضهم
ابا دهر ويحك ماذا الغلط وضيع علا ورفيع هبط
حمار يسير في روضة وطرف بلا علف يرتبط ٥

ومنه ايضا انشدني رابل بن نعمة بن نعيم بن يحيى ابو نعمة
القشيري المعروف بالمحفف بالرافقة لنفسه
اصبح الربع من سمية خالي غير هيق وناشط وغزال
وثلاث كانهن حمام في رماد واشعث الراس بالي ٥

وهو المعجم ايضا لابن عساكر وهو في سوجه حما ذكره في خطبة الكتاب اسدى لى زكى بن كامل بن علي ابو الفضل الهيتي لنفسه بدمشق

زنجى من الدهر للايام خسران | وحظي في الهوى ياس وحرمان
شرك بقلب اسير في محبتها | هيفا مهضومة الكشحين مفتان
حملت في حبها ما ليس يحمله | من الصبابة انسي ولا جان
عيل اصطباري على وجدي الكتمه | والمدامع من عيني اذعان
وشردتني صروف الدهر عن وطني | فاصبحت لي بارض الشام اوطان ○

ومنه ايضا حدثنا الشيخ سجاع بن محمد ابو العلا الشاذي ... بشاذيانه في سنة ... قال وجدت في سماع النجيب بن سهل الواسطي اخبرنا ابو علي الخالدي منصور بن عبد الله انا ابو بكر محمد بن ... بن العباس بن سنان الاهوازي وابو حاتم محمد بن سعد بن محمد بن عيسى ابو سعيد الرازي بها قالا انا ابو حاتم محمد بن ادريس الرازي نا ابو زيد النحوي وهو سعيد بن اوس عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لا يرحم لا يرحم ○ هذا حديث حسن عزيز

ومنه ايضا انشدني سعد بن المبارك بن علي ابو محمد بن الدهان النحوي ببغداد هذين البيتين وذكر انه راى في المنام كان شخصا زكيا ينشد اياهما وهما

ولا بد لامر دهري في تقلبه | والدهر ذو صمم ان لام انسان
لا عزو للدهر ان احطني وغدا | يعلي سواي فان الدهر ميزان ○

ومنه ايضا اخبرنا سعد بن خلف بن ميمون ابو الطيب الكتامي المغربي الفقيه بقراتي عليه ببغداد قال انا ابو الخطاب نصر بن احمد بن عبد الله بن البطر قال انا ابو محمد عبد الله بن عبد الله بن يحيى البيع نا ابو عبد الله الحسين بن اسمعيل المحاملي املا قال نا زياد بن ايوب نا هشيم انا يونس وهو ابن عبيد عن عبيد الله التيمي عن جابر ... قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فاذا هو جالس مع اصحابه فعلت السلام النبي فاما ان يكون اوما الى نفسه واما ان يكون القوم اشاروا الى فاذا هو محتبي ببردة قد وقع هدبها على قدميه فقلت يا رسول الله اني اجفو عن اشيا فعلمني قال اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيا ولو ان تفرغ من دلوك في انا المستسقي واياك والمخيلة فان الله عز وجل لا يحب المخيلة وان امرؤ شتمك فعيرك بامر يعلمه فيك فلا تعيره بامر تعلمه فيه فيكون لك اجره وعليه اثمه ولا تسبن احدا ○

اخبرني شهردار بن عبد المطلب بن ابي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن علي بن ابي طالب ابو علي الحسيني الاصبهاني بقراتي عليه بها قال انا خالي ابو الحسين احمد بن عبد الرحمن بن محمد بن احمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عمر الذكواني واجاز لي ابو طاهر عمر بن ابراهيم بن محمد بن الفاخر المعدل نا احمد بن سليمان بن الحسن النجاد قال قرى على يحيى بن ابي طالب وانا اسمع قال انا عبد الوهاب بن عطا انا محمد بن عمرو ح قال وحدثنا احمد قال وحدثنا الحارث بن ابي اسامة نا عبد الوهاب بن عطا نا محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة ان فاطمة عليها السلام جاءت ابا بكر وعمر تطلب ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني لا اورث ○ وذكر المولف في حرف الميم عن محمد بن عبد الواحد بن محمد ... احمد بن الحسن ... عن عبد الوهاب ... الدوري عن عبد الوهاب ... وبه قال ...

اخبرنا سعيد بن عبد الله بن عمر بن عبد الله ابو الخير بن ابي شكر الصباغ التاجر بقراتي عليه باصبهان انا ابو نصر محمد بن علي بن عبد الله بن احمد بن ودعان الموصلي قدم اصبهان انا ابو الحسن محمد بن علي بن محمد بن بشران انا ابو جعفر محمد بن يحيى بن عمر بن علي بن حرب الطائي نا علي بن حرب نا سفيان بن عيينة عن ابراهيم بن ميسرة عن ابن ابي سويد عن عمر بن عبد العزيز قال زعمت المراة الصالحة خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج وهو محتضن احد ابني ابنته وهو يقول انكم لتبخلون وتجبنون وتجهلون وانكم لمن ريحان الله عز وجل ○ محفوظ من حديث سفين رواه جماعة عنه

اخبرنا شهردار بن شيرويه بن شهردار بن شيرويه ابو منصور الكيا الديلمي بقراتي عليه بهمذان قال انا الرئيس ابو الفتح عبدوس بن عبد الله بن محمد بن عبدوس قراة عليه بهمذان قال انا ابو بكر محمد بن احمد بن محمد بن حمدويه الطوسي قدم علينا همذان قال نا ابو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان الاصم انا العباس بن الوليد اخبرني ابي قال سمعت ابن جابر عن سليم بن عامر الكلاعي حدثني المقداد بن الاسود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبقى على ظهر الارض بيت مدر ولا وبر الا ادخل الله عليه الاسلام اما بعز عزيز واما بذل ذليل اما يعزهم فيجعلهم الله من اهل الاسلام فيعز به واما يذلهم فيدينون له ○ هذا حديث محفوظ من حديث عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن سليم

انشدنا احمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابو نصر البندهي الجهتري قاضي ... لنفسه ...

تجدك في العلا في دهر لا | لعمر ابيك احدى المعجزات
من الانجاب فاجرة البنات | فلما ان اتت بك فيه صارت
اتنكر لا المفسدون وشر | وشمر لنقل الترهات
ولا زور التخلص من ضفاته | ولست بواضع جدي نفاقا
فهدى مدحه وسيان حاله | وقد نفقت لهاك بها لهاتي ○
وبنت الدهر قد كانت عقيما | عديم العقد احدى المنجبات
فما التلبيس والناموس دابي | على ان من الحذر نعد وانشكاة

اخبرنا احمد بن محمد بن ابي القاسم ابو نصر الكوفي المعروف بابن تلميذ الكاتب الاصفهاني في اجازة كتب بها الي من اصبهان قال انا ابو عمرو بن ابي عبد الله بن منده قال انا ابي قال انا احمد بن اسمعيل العسكري بمصر قال نا الربيع بن سليمان وبحر بن نصر قالا نا اسد بن موسى قال نا ابو بكر بن خنيس عن حنظلة بن ابي سفيان المكي عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العجز والكيس بقدر ولا يغني الحذر من القدر والدعا يدفع القدر ○ اوله صحيح واخره غريب

واعلم انه ذكر حديث المقداد هذا في حرف الغين ... اخبرنا غياث بن ابي سعد بن علي ابو الفرج ... القنطري بقراتي عليه بهمذان ... انا ابو الفتح عبدوس ... فذكره ... الاسناد والحديث كما هنا سوا الا انه قال سمعت ... وهو عبد الرحمن بن يزيد بن جابر ... وقال في اخره هذا حديث حسن وقد اخرج له مسلم حديثا بمثل اسناده انتهى

اخبرنا احمد بن نصر بن احمد ابو سعد الفقيه المعروف بكرجه بقراتي عليه باصبهان قال انا ابو الحسن مكي بن منصور بن محمد بن علان الكرجي باصبهان انا ابو الحسين علي بن محمد بن عبد الله بن بشران المعدل ببغداد نا ابو علي اسمعيل بن محمد بن اسمعيل الصفار نا عباس بن محمد نا ... جعفر بن عون نا هشام بن عروة عن ابيه عن ام هاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فقال هل لكم فقالت يا رسول الله قال اتخذوها واتخذيها فان فيها بركة ○

ومن المعجم المذكور لابن عساكر اخبرنا رزين بن معاوية بن عمار ابو الحسن العبدري المقبري المالكي السرقسطي الاندلسي قراءة عليه بمكة تجاه الكعبة حرسها الله وشرفها وكان امام المالكية بها اخبرنا الشيخ الفقيه ابو الحسن علي بن عبد الله الصقلي امام المالكية بمكة وبها اسمع نا القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف الباجي و
الفقيه ابو الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي قالا نا ابو عيسى يحيى بن عبد الله بن يحيى بن يحيى عن ابيه عبد الله بن يحيى ح واخبرنا رزين قال وثنا
المعز بن ابو العباس احمد بن الشاطبي عن ابي عمر يوسف بن عبد البر النمري عن سعيد بن نصر عن قاسم بن اصبغ عن محمد بن وضاح كلاهما عن يحيى بن يحيى قال نا مالك عن سمي عن ابي صالح عن
ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السفر قطعة من العذاب يمنع احدكم نومه وطعامه وشرابه فاذا قضى احدكم نهمته من وجهه فليعجل الى
اهله كذا في هذه الرواية وانما هو ابو عيسى يحيى بن عبد الله بن ابي عيسى عن عمه ابيه عبد الله بن يحيى بن يحيى ٥

انشدني الحسن بن محمد بن محمد ابو علي ابن البلدي الآمدي التاجر النحوي قال انشدني خالي ابو منصور سعد بن محمد بن سعد بن زيدان الآمدي لنفسه

برئت من المثقف واليماني وخانتني القوافي والمعاني فلم يخطر بقايم ذا يميني ولم ينطق بحكمته لساني
وظل بعد يوم الروع عزمي لدفع كريهة وفكاك عاني وجمت عن الرماح فلا تراني درتها الدي حرب عوان
لئن لم ازو من ثغر الاعادي غراري صارمي وشبا سناني واخجم عن قواف ليس تبكي مراميها على مر الزمان

اخبرنا رضوان بن احمد بن عبد الباقي بن الحسن بن منازل ابو محمد الشيباني بقراءتي عليه ببغداد قال انا ابو المعالي ثابت بن بندار بن ابراهيم البقال قراءة عليه انا ابو بكر
محمد بن عمر بن بكير النجار المقرئ قراءة عليه انا ابو حفص عمر بن محمد بن حميد بن بهته المناشري نا ابو بكر جعفر بن محمد بن الحسن املاء نا ابو بكر محمد بن عبد الله بن
بكار العامري القرشي الدمشقي نا الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عن منصور بن عبد الرحمن الحجبي عن امه صفية بنت شيبة عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا راى ما يسره قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات واذا راى شيئا مما يكره قال الحمد لله على كل حال هذا حديث حسن غريب ٥

اخبرنا عبد الله بن مسعود بن عبد الجبار ابو العباس بن ثابت الرازي الفقيه الحنبلي ابوه بقراءتي عليه ببغداد قال انا القاضي ابو الحسين محمد بن علي بن محمد
بن عبيد الله بن عبد الصمد بن المهتدي بالله من لفظه انا ابو الحسن علي بن عمر بن محمد بن الحسن بن شاذان الحربي قراءة عليه نا محمد بن محمد بن سليمان الباغندي الواسطي نا عبد الرحمن
بن عبد الله اخو الامام نا محمد بن عبد الله بن عمرو عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن عبد الله بن سهل بن حنيف عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعان مجاهدا في
سبيل الله او مكاتبا في رقبته او غارما في عسرته اظله الله يوم القيامة في ظله يوم لا ظل الا ظله حسن غريب

اخبرنا عبد الله بن نصر بن عبد الله بن السري ابو محمد ابن الرعوني البغدادي اجازة كتب بها الي من بغداد وابو طاهر يحيى بن محمد بن احمد بن المحاملي الفقيه
بقراءتي عليه في جمع قالوا انا ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد بن عمر بن المسلمة انا ابو الفضل عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد الزهري نا ابو بكر جعفر
بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي نا محمد بن الحسن البلخي انا عبد الله بن المبارك قال انا عبد الرحمن بن شريح المعافري قال سمعت

قال نا شرحبيل بن يزيد عن محمد بن هدية عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر منافقي امتي قراؤها ٥
اخبرنا عبد الباقي بن احمد بن ابراهيم بن علي ابو البركات ابن النرسي المحتسب المعدل بقراءتي عليه ببغداد ثالث الحجة قال انا ابو القسم عبد الله بن الحسن بن محمد بن الحسن
بن الخلال قراءة عليه انا ابو القسم عبد الله بن احمد بن علي المقرئ المعروف بالصيدلاني قراءة عليه قال نا ابو محمد يحيى بن محمد بن صاعد املاء نا الحسن
بن عيسى النيسابوري انا عبد الله بن المبارك انا سعيد بن يزيد ابو شجاع عن ابي السمح عن ابي الهيثم عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال وهم فيها كالحون قال تشويه النار فتقلص شفته العليا حتى تبلغ وسط راسه وتسترخي شفته السفلى حتى تضرب سرته ٥

اخبرنا عبد الرزاق بن عمر بن محمد ابو الفتح ابن الغزنوي المروزي اخو ابي القسم بقراءتي عليه بمرو قال انا الشيخ ابو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار
السمعاني املاء انا الشيخ الامام ابو محمد عبد الله بن احمد وهو السيد بن خشيش قال انا القاضي ابو زيد عبد الرحمن بن محمد النيسابوري انا ابو الحسن
محمد بن الحسن بن الحسين بن منصور قال انا ابو العباس محمد بن احمد بن عبد الكريم نا الزبير بن بكار نا عبد الله بن نافع الصائغ حدثني عبد الله بن
مصعب بن خالد بن زيد بن خالد الجهني عن ابيه عن جده زيد بن خالد قال تلقفت هذه الخطبة من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك سمعته
يقول اما بعد فان اصدق الحديث كتاب الله الحديث بطوله اخبرناه عاليا المشايخ ابو سعد احمد بن محمد بن احمد بن البغدادي وابو بكر محمد بن ابي نصر
بن محمد اللفتواني الحافظان وابو طاهر محمد بن ابي نصر بن ابي القسم هاجر الاصبهانيون بقراءتي عليهم بها قالوا انا ابو المظفر محمود
بن جعفر بن محمد بن احمد الكوسج المعدل قال انا عمي والدي ابو عبد الله الحسين بن احمد بن جعفر المعدل قال انا ابراهيم بن السندي بن علي الفرساني
نا الزبير بن بكار حدثني عبد الله بن نافع الصائغ حدثني عبد الله بن مصعب بن خالد بن زيد بن خالد الجهني عن ابيه عن جده زيد بن خالد قال تلقفت
هذه الخطبة من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك سمعته يقول اما بعد فان اصدق الحديث كتاب الله واوثق العرى كلمة التقوى
وخير الملل ملة ابراهيم صلى الله عليه وسلم وخير السنن سنة محمد صلى الله عليه وسلم واشرف الحديث ذكر الله واحسن القصص هذا القرآن وخير
الامور عواقبها وشر الامور محدثاتها واحسن الهدى هدى الانبياء واشرف الموت قتل الشهداء واعمى الضلالة الضلالة بعد الهدى وخير الهدى ما اتبع
وخير العمل ما نفع وشر العمى عمى القلب واليد العليا خير من اليد السفلى وما قل وكفى خير مما كثر والهى وشر المعذرة عند حضرة الموت وشر
الندامة ندامة يوم القيامة ومن الناس من لا ياتي الجمعة الا نزرا ومنهم من لا يذكر الله الا هجرا ومن اعظم الخطايا اللسان الكذوب وخير الغنى غنى
النفس وخير الزاد التقوى وراس الحكمة مخافة الله وخير ما القي في القلب اليقين والارتياب من الكفر والنياحة من عمل الجاهلية والغلول
من جمر جهنم والسكر من النار والشعر من مزامير ابليس والخمر جماع الاثم والنساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون وشر الكسب كسب
الربا وشر الماكل اكل مال اليتيم والسعيد من وعظ بغيره والشقي من شقي في بطن امه وانما يصير احدكم الى موضع اربع اذرع والامر الى آخره وملاك
الامر خواتمه وشر الروايا روايا الكذب وكلما هو آت قريب وسباب المسلم فسوق وقتال المؤمن كفر واكل لحمه من معصية الله وحرمة ماله كحرمة

دمه ومن لم يا[illegible] على الله بكربه ومن يغفر يغفر الله له ومن يتبع السمعة يسمع الله به ومن يعف يعفو الله عنه ومن يكظم الغيظ يأجره الله ومن يصبر على الرزية يعوضه الله ومن يتصدق يضاعف الله ومن يعص الله يعذبه الله اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي ثلاث مرات استغفر الله لي ولكم
هذا حديث حسن غريب لم نكتبه الا بهذا الاسناد ٥ واعلم اني سمعت المعجم هذا الحافظ ابن عساكر ورايته يقول هذا متن صحيح وهذا حديث صحيح وهذا حسن وهذا غريب وهذا يقول في اخره وفلان ضعيف او ضعيف جدا وهذا اخرجه البخاري او اخرجه مسلم او اخرجاه او ذكره واخرجه غيرهما كابي داود والترمذي وابن ماجه وهذا حسن غريب وما حكمه فتكلم كثيرا على الاحاديث وبعض يسكت لا ادري لمه ٥

احمد بن عبد الرشيد بن علي بن احمد ابو محمد الرجاني الاصفهاني بقراتي عليه بالثعلبية منزل من منازل الحاج في ربيع ثنا ابو القاسم بن الفضل بن احمد بن محمود انا ابو الفتح هلال بن محمد بن جعفر قال انا ابو عبد الله الحسين بن يحيى القطان ثنا ابو الاشعث احمد بن المقدام العجلي ثنا حماد بن زيد عن ثابت عن انس قال ما مسست خزا ولا حريرا ولا شيئا الين من كف رسول الله صلى الله عليه وسلم وما شممت رائحة قط اطيب من ريح رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا حديث حسن صحيح عال ٥

اخبرني عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الملك ابو نصر المؤدب الهروي بها بقراتي عليه وكتبه لي بخطه قال انا ابو بكر محمد بن احمد بن الهيثم البروجردي الروذباري نزيل بلخ المقرئ بغزنة قال انا ابو علي الحسن بن علي بن ابراهيم بن يزداد الاهوازي بدمشق انا ابو القاسم نصر بن احمد بن محمد بن الخليل المرجي ثنا احمد بن علي بن المثنى ثنا محمد بن الصباح الدولابي ثنا ابو عبيدة الحداد ثنا عبد الرحمن بن بديل بن ميسرة عن ابيه عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله عز وجل اهلين من الناس قيل من هم يا رسول الله قال اهل القران هم اهل الله وخاصته اخبرتنا ٥ عاليا فاطمة بنت ناصر بن الحسن بن علي الحسنية بقراتي عليها باصبهان قالت انا ابراهيم بن منصور الخباز فيما قرئ عليه وانا حاضرة قال انا ابو بكر محمد بن ابراهيم المقرئ ثنا ابو يعلى احمد بن علي ثنا محمد بن الصباح ثنا ابو عبيدة الحداد ثنا عبد الرحمن بن بديل عن ابيه العقيلي عن انس فذكره مثله

اخبرنا عبد الصمد بن حمويه بن محمد بن حمويه ابو سعد الجويني الصوفي الزاهد بقراتي عليه ببغداد وقدمها حاجا قال انا ابو المظفر موسى بن عمران الصوفي ثنا السيد ابو الحسن محمد بن الحسين بن داود بن علي بن عيسى انا محمد بن الحسين بن الخليل القطان ثنا ابو الازهر السليطي وهو احمد بن الازهر ثنا مروان بن محمد ثنا الهيثم بن حميد حدثني زيد بن واقد عن سليمان بن موسى عن كثير بن مرة عن يزيد بن الاخنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تنافس بينكم الا في اثنتين رجل اتاه الله قرانا فهو يقوم به اناء الليل والنهار ويتبع ما فيه فيقول رجل لو ان الله اعطاني مثل ما اعطى فلانا فاقوم به كما يقوم به ورجل اعطاه الله تعالى مالا فهو ينفق ويتصدق به فيقول رجل لو اعطاني كما اعطى فلانا فاتصدق به قال رجل ارايتك النجدة تكون في الرجل قال ليس لها بعدل ان الكلب ليمنع من وراء اهله هذا حديث حسن غريب وقد روي عن مكحول [illegible] ٥ انتهى جميع هذا المعجم المبارك

مولانا السيد الامام العلامة الكبير حاكم الاسلام محمد بن اسمعيل بن صلاح بن الامير وبيعه العرب في شهر ربيع وبعد علوته المحسن ونظم صنعا لامور جرت وصد الله في اوائل الحرم ٤٠

لقد صدرت الى اعلى مقام | لاعلام لاعلام كرام
تجوز مهامها ويمر بيد انى | وتاتي الى البلد الحرام
وتهدي من ازال من اسير | لوو كم السلام من السلام
سلام كالنسيم بهب وهنا | وشبه الروض بوكر بالغمام
ويلتمس الدعا من كل برة | ونحو واخي يشفا اوام
وكل اخ له في الفضل سهم | بعين اتحا مار ساله الهما
ومن بدم واسقه سهاما | من الدعوات بالى بالمرام
ونحن كل سام في ذراها | ما انا قد نزلنا فضح سام
بعم حليت اذ حلت جيدا | لشيء احمد بدر التمام
بنتر نحر في البلغا ونظم | ازرق لذي الندم من المدام
وما البث جهدا في بلاغ | وننبه لا بناه الانام
وان شاد لنقاد كرام | واتصال الى سبل السلام
وتطهير اعتقاد عن شريك | لسهم صائب عرض الكلام
وسيف باتر هام الاعادي | وتوضيح الحلال من الحرام
وعمدة الدراية منه فضلا | وتحقيق لتنوير الظلام
وافي ما لقضا راض فاني | اعد البحر في المتن الحسام
حبيت سالحبي خير حب | حب الله والهادي النهامي
سيبع الخلق ولهم وخودا | ختامهم فنور كم من ختام
الام على محبته وهدي | لنستر وان نهاعرا مي
وقد عجنت محبته بلحمي | وقد خلطت بسنة عظامي
فلست تاركا الله اجماع | ولو اني لقيت به حمامي
فانكر منهجي قوم حيارى | رموني بالسهام من الملام
احاطهم سرادق كل جهل | فما يشعرون الا في التعامي
ومن لعبت الجهالة وازدراها | رأى منهم المباسم كالثنام

يقول الجاهلون انجر علماء   لاعلام من الال الفخام
اما علم الجهول الفذ مرأى   من الال الجحاجحة الكرام
ضحت اصالة وسقت فرعا   وحزت علوم ابا ضخام
فناظر في لتنظر قدر علمي   ولا تخل التبجح من مرامي
فاني بالذكي قالوا ادري   وادر التبحر جملك بالحسام
فقد منع الاوائل لا تقليد مثلي   وعدوا اذاك من قسم الحرام
فراجع اول الازهار لكن   لدى الازهار في خطوط ذكا م
بعز عليكم ان تفهموه   ونشر الزهر يطوى بالزكام
فقلد يا جهول ولا تلمني   ولا تخل الشوامخ كالاكام
واما من حباه باجتها د   الى العرش و المنن الجسام
واعطى فطنة وذكا وحفظا   وتمييز الصحاح من السقام
علوم الاجتهاد بفضل ربي   لدى غدت على طرق التمام
فهذا عند اهل البيت طرا   بنى الزهرا امام عن امام
حرام ان يقلد هم ونضحي   مقودا كالبهيمة بالزمام
وقد نلنا بحمد الله علما   سوانا ما حواه على التمام
فكم صرت لنا فيه خبايا   خبايا مهدي سناها من خبام
فكم في النحو قد اوضحت بحثا   تخفى عنه اذكى من عصام
وفي علم المعاني كم حللنا   عن الاشكال معقود اللثام
وفي علم الاصول ابحث بحرا   وجاوزت الفضول الى النظام
وحزت المنتهى درسا وبحثا   وغاص سره وغايات الكلام
وسافرنا مع ابن ابي شريف   مسافرة الامام من الهمام
وفي شرح المواقف قد وقفنا   عليه وقوفه مستبها م
وان كان الكلام به كلام   يؤول الى التجادل والخصام
وعند الشافعي نهى وافتى   بعزيره لعلم الكلام
وفي جمع الجوامع نقل قول   بان البحث فيه من الحرام

الفصول للسيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير وشرحه مولانا الحسن العلامة السيد الجلال رحمهم الله

با

وفي علم الرواية

وفي علم الرواية كم وردنا   بحارا ماؤها يروي الظوامي
كفلت الامهات فارضعتني   ولكن لا اشيد الى الفطام
وما في حوى القرطاس الا   وقرطس في مراميه سهامي
فان هاب الجهول احدا مثلي   وورد الكل الجموح بلا لجام
فيسال عن مشائخنا بجدهم   جبال لا تنامخات في الموامي
تضعضع بالتعرض من فوم
وسال عن تلامذ في عدهم   بدو ولهي بما في بما م
كالحسن بحل النحو ومن ذا   وسامي احسانا في عرينا م
واسمعل فارس كل فن   فواصله التي شرحت نظامي
وكم من عالم نحو اما م   تتلمذ لي ويعقد في زمامي
وقد امليت ما املت قصدا   لانقاظ الجهول من المنام
ويحد شانعاري في حيا في   بر قلبه الثناء على الدوام
سالقى في غد خير البرايا   فاشكو ما لقيت من الانام
فاني في هواه لقيت منهم   امورا سوء سرا في الخصام
وخصمهم الرسول فغنه او ذي   محمد انه في كل عام
اذوم حماة سنته بجهدي   فراموا ان يلقوني حمامي
وقد عودت فيه فلا ابالي   بما لاقيت من كرب عظام
لاني في حمى خير البرايا   وخير مدافع عني وحامي
ساهتف في القيامة عند ربي   وعند الحوض في حال الزحام
باحمد من دعوني الى هذا   ولن تخلو مقالي عن مغامي
نشرت على المنابر ما طووه   بلا خوف هناك ولا احتشام
اخاف سوى الاله من البرايا   اذا الصقت انفي بالرغام
وفي التدريس ادعو كل يوم   الى هدى الرسول ابي امامي
وكم لاقيت فيه من بحار   وكم لاقيته من كل رامي

كاحسن
من عادتهم وهذه الذي الصحيح
الشهير بالحسن بن
وما عهدناه
فليتكا

وكل سوف يلقى ما جناه … لذا ما صار في بطن الرجام
تزفو بالجهول بأكل الحمى … فما رؤياه في يوم الفنام
ستعطيني غدا ما قد حواه … كما لك من صلاه او صيام
فان قبلت حملت هناك ديني … وسقت الى الجحيم مع الطغام
واني ناصح لك فاتبعني … فما انا من شوائب والطعام
واسال الله اصلاح لكل فرد … حوته الارض من يمن وشام
فاصلاح البرايا كل قصدي … وعن افسادهم ابدا احامي
كقصد الرسل في امم تقضت … وحسبي احمد مسك الختام
عليه وآله والصحب ازكى … صلاة لا تزال مع السلام

انتهت القصيدة الغراء واسأل المستعان وعليه الاعتماد والله الاستاد وهو حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

الحمد لله من خط صاحبنا الاخ حامد بن حسن شاكر رحمه الله تعالى ومن تآليف السيد حسن رحمه الله نظام الفصول في علم الاصول وهو شرح على الفصول اللؤلؤية ومنها شرح المنهى في اصول الفقه ومنها نقد الفوائد شرح شرح القلائد في اصول الدين ومنها العقود الواقية نظم معاني الكافية ومنها اعصام المتورعين وشرحه في اصول الفقه ومنها شرح تكملة الاحكام ومنها الاعراب في علم الاعراب في النحو ومنها شرح التهذيب في المنطق ومنها القصيدة المسماه قبس الشعاع وشرحها ومنها مركز الانصاف في الـ … في علم الخلاف ومنها الروض الناضر في اداب المناظر ومنها شرح رسالة الوضع لعضد الدين ومنها القصيدة السينية البديعة وشرحها ومنها العصمة من الضلال في العقائد ومنها منح الالطاف لمقومات السعد على الكشاف ومنها هدى اصول البهاد وله من الرسائل رسالة في الرضاع ورسالة في الهلال ورسالة في الخمس في خمس الحطب ونحوه ورسالة المسماة براءة الذمة في نصيحة الائمة ورسالة في تعريب الاساس في اليمن ورسالة في الجمعة ورسالة في تحليل الزكاة لفقراء بني هاشم وجدد عليه في هذه الرسالة السيد العلامة صاحب الامام محمد بن اسمعيل الامير وله جواب على العاصمي ابراهيم بن يحيى السحولي تضمن ايراد اشكالات على ارجوزة العاصمي المذكور المسماه الطراز المذهب في اسناد المذهب

سيدي محمد بن اسمعيل الامير ابقى الله وجوده قال لما وقفت على قبر الجلال ابدكر ما سمح به من الكمال فقاضت هنالك العبرة وقالت مسدس الفكرة في سنة ثلث ومائة بعد الف

حادت على قبر الجلال … عيني بدمع ذي انهمال
ووقفت فيه مدلهًا … ابكي على فقد الكمال
حبل من التحقيق … نفسه البلاغة الزمال
فتاح اقفال الدقائق … ما ابن سينا والخيالي
بحر اذا اخذ النزاع … بدفقت منه اللآلي
ازري بسعد الدين في … تحقيقه وفي المعاني
فنجم تعزله النظير … فلا تعرف بالمثال
لوبات في مستقند … وكذاك في ماض وحال
ابدا لنا ضوء النهار … فاشرقت منه الليالي
جمع الادلة فيه جمع السدر في حد الغزال
بعبارة رقت وراقت … فهي كالسحر الحلال
وتضرب الاجتهاد … فلا يهاب ولا يبالي
بالغيه في كل فن … جاء في حلل الكمال
هذي المفاخر لا المفاخر … بالحلول وبالعوالي
ابعت لرحمن الثنا … وفاز بالرتب العوالي
وجناه يوم ما دزوا … كيف السمين من الهزال
من صار فردًا في الجمال … رمق بالداء العضال
من ذاته سالمًا … في الناس من قيل وقال
وشهوده في كتبه … ان كنت تنصف في المقال
فاطعم ثمار علومه … واشرب من العذب الزلال
وعلى ضريحه وجدوا … تحيه من ذي الجلال

السيد المحقق العالم الكبير الحسن بن احمد الجلال رحمه الله

حدث حتى عندكم مرسل … وعن كم برو مرفوعًا
وكلما ارسل من مذهبي … جعلته في الحكم موضوعا
لانه لو كان نحققا لما … صيرنا الاهمال مقطوعا

شروح الاسماء الحسنى الثلاثة القرطبي الغزالي الخطابي اشتملت على عجايب
العلامة ابن الحاج له كتاب المدخل استقصى فيه انواع البدع ولغيره على منوال كتابه
كتاب في البدع والحوادث ذكر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل
نقض النع ونقد الشعر كتاب العلامة الشبلي ذكر فيه حال علماء الاعصار الاخيرة
تحسلف الحدث كتاب جليل للشافعي جامع احكام القران للامام القرطبي رحمه
التساوي الاربع التي يغضون مباحثها شغلا للطلاب ارجح الاقوال ازاد ازناد
العقد والاعتقاد لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الامام المشهور كاسمه
الحلس والانس للنهرواني العقد الثمين في تاريخ البلد الامين للعلامة تقي الدين الفاسي
المسالك والممالك لابن خرداذبه الحاسم منازل الاحباب منازل السائرين
وذكر بعضهم ان لابن القيم صاحب الهدي النبوي شرحا على منازل السائرين هذا

قال السيد العلامة النحرير حسين الصديق عبد الرحمن الاهدل في آخر شرحه لدعاء الحرية قد انتهى ما يسر الله لي من شرح هذا الدعاء المبارك واجتمع فيه بعون الله
من الفوائد المهمات والقواعد الجامعات والشوارد والغرائب ما تقر به عيون
المحققين وتطيب به قلوب العارفين وينتفع كل صادق من الطالبين
ويغتبط به كل من وفق من الطلبة المستفيدين ويتلقاه بالقبول والانصاف
كل محقق من المجتهدين اقول ذلك نصحا واعوذ بالله من ان يكون تبجحا
لاني صنفته بعد الستين من العمر وقد بلغت اكثر سوقي واني في فنون العلم
عرفت فيه التحقيق بعد التدقيق ومن اخو بصاير ومن اطول البوالغ
بعد السوابق فاني اختصرت تاريخ الشيخ اليافعي المختصر من تاريخ الشيخ ابن خلكان
وتاريخ الذهبي واختصرت تاريخ الجندي اليمني وزدت فيها فوايد وكل منهما في
مجلدين ثم لخصت كتاب تحصيل المرام من تراجم ائمة اهل الاسلام من الائمة
الاشعرية اهل العقايد المرضية ثم صنفت كتاب مسلة الردية وكتاب الكفاية
في تحصيل الرواية ثم كتاب كشف الغطاء عن حقايق التوحيد وعقايد الموحدين
وعن فساد عقايد المتصوفة الملحدين وكتاب الرسايل المرضية في نصرة مذهب
الاشعرية وبيان فساد مذهب الحشوية وكتاب النهي في التحذير عن الروايات
وبيان بعض الشطحات والطامات وفضل القدر فيدريها

ثم وجد ما صورته مرقوما على الحاشية واعلى اصل السيد العلامة الحسين الصديق الاهدل
شرح دعاء الحرية له حاشية صورتها قال المؤلف رحمه الله ونفع به
وكافني بالعالم المحقق لعلوم الشريعة والطريقة المحب انصار الدين من بني فارس
ونراجل وضارب ونابل وقد طالع جميع هذا الشرح واحال فيه الفكر
بالانصاف فارتضاه وشديد به تعراه وبالجاهل المتعصب للصوفية
وقد سمع به وحكي له بعض ما فيه فاقشعر جلده الذي لم يتشرب من ماء
احلال الشريعة فقلاه او نظر فيه نظر المسيء الظن بدوارنه سواه فكرهه
واشاع ذمه لعدم سلاده ومعاصره مضنفه فخفاه ولكل علم اهل
ورجال يعرفون معناه ومغزاه ولعل قائلا يقول علومهم من وراء
العقول فنقول نعم قد جاوزوا المعقول وخالفوا المنقول وخرجوا
من شريعة الرسول وكل حقيقة خالفت الشريعة فهي زندقة شنيعة
ولقد من الله علينا بتحقيق علوم الشريعة ومعرفة التصوف الصافي
وبين المحققين من الغالي فيه والجافي واو راك الظاهر من اصطلاحهم
والخافي فلذلك صدعنا بالحق كعادة سلفنا المحققين ولم نلتفت على لوم
اللائمين والله خير وابقى ولله در القائل من شيوخنا في العلم ولله
من قصيدة اطال فيها الرد على الزائغ حيث يقول شعر

فلا في ولام الحاسدون ولم اكن	حسبا على ذا ان الام واحمدا
ولست ابالي اذ صدعت بامره	وان ارق لما حي علي وارعدا
الافافقر وان تنتصروا وجوابها	ومعطوفها كفكم ذاك مهندا
لذا الله ارضاه الذي انا قلته	فلست ابالي فالنزاحسد العدا
وحسبي الذي لا رزق للخلق غيره	ومن نحو ذا الكبريا قد ارشدا
وحسبي الاله المستعان لنايب	ومن لم يزل في ملكه متوحدا
فاني وان اقلل لصحابتنه	لا رجو رضا من ليس يخلف موعدا
لنصرة مستر وعا لي عن نبيه	عليه صلاة الله مثنى وموحدا

انتهى ما وجد على اصل شرح الحرية الحرابسم والعادة برمته

ذات يرحمه المذكور في الضوء اللامع للسخاوي في لكن لم يسمه حسينا كما هنا بل سماه عبد الرحمن فيما احسب فاني لم اكن هذا الاوان من اطلاعي على كتاب السخاوي

ما قاله مولانا السيد العلامه بدر الاسلام المنير محمد بن اسمعيل بن صلاح الامير
منّع الله بحوته وقد ولي بعض بلا مدينة القضا بمحروس مدينه صنعا المحميه بالله تعالى

ويحك نفسك لكن لا تبتكين كما روساه عن طه وياسين

ويحك نفسك والستون قد وردت … عليك ماذا تعد سنان
ويحك نفسك بالمهوى يهلك لغد … كنا نعد كلاً للسعوى وللدين
اى الثلاثة تغدو في غداة غد … اذ يجمع الله اهل الدين والدون
فواحد في جنان الخلد منزله … واثنان في النار دار الخزي والهون
يا في القيمه قد غلت يداه فكن … يوم التغابن شخصاً غير مغبون
فان يكن عادلاً فكت يداه وان يكن لاخرى … ففي النار من اقران قارون
فان تقل ابهونا كان ذا كذباً … فنحن نعرف احوال السلاطين
وان تقل حاجه مستن فربتما … فان صبرك من حين الى حين
والله وصابه في الذكر في سور … كم في الحواميم هذا والطواسين
قد شد حجر الورى في بطنه حجراً … ولو اراد اتاه كل مخزون
ما مات والله جوعا لكن ابداً … هل في التواريخ هذا والدواوين
ليس القضا مكسب للرزق نعرفه … كما عرفناه في اهل الدكاكين
الا لمن للرشا كفاه قد بسطت … بسط اللصوص سباكا للثعابين
سل العنا والهدى ممن خزائنه … سبحنه بين حرفي الكاف والنون
وحيث قد صرت مدبوجاً بحد بدا … للنصح ما بين تحسين وتليين
اياك اياك كتابا تخالهم … انساً وهم مثل اخوان الشياطين
واحذر حجاباً وحجابا مع خدم … همهم اخذ اموال المساكين
وجانب الرشوة الملعون قابضها … نصا فتحقا لاحزاب الملاعين
وفي الرشا خفيات ويعرفها … من كان ذا همه في حفظ للدين
واحذرهم فربما تقل حسن الوجه غدا … كم حاكم يقرن السو مقرون
ولا تقل ذا امين الشرع اوثقه … فكم امين وجدنا غير مامون
ولا تسعف احكاما وتسند الاحكام … حتما بتخبيت وتخمين
لا تجعلن سوى الله محكمة … ولا تخلو من خلف الاساطين
لتنظرن بين اقوام صراخهم … صراخ ثكلا ولكن غير محزون
لا يستطيع المصلي من صراخهم … يأتي بفرض ولا يأتي بمسنون
واحذر ولكيلا يركا لحق باطله … يزفه بين تنميق وتحسين
وثم اشيا ما بينتها لكن … نظمي وتعرفها من غير تبيين

هذا كان مكتوبا في الام
بلفظ صاحبها عوض
فانطونهما ثم ضرب عليه
وعوض عنه فاصحنا
المكتوب هنا اصلا و
لا يخفى ان صاحبها اعلم
ه

ان عشت سوف تراها عجايبها … ان كان قلبك حياً غير مفتون
ومن يمت قلبه لا يهتدي ابداً … لو جيته بصحيحات البراهين
هذي نصايح ان كان القبول لها … مهما ظفرت عداً بالحور والعين
ما لم ظفرت انا بالفوز منفرداً … باجر نصحي يقيناً غير مظنون
ثم الصلاة على المختار من مضر … وآله السادة الغر الميامين

اجاب وعلق عليها سيدنا السيد العلامه فخر الدين عبد الله بن لطف البارى حماه الله هذه الزوايه

لقد نصحت وحققت النصيح فلا … زالت اياديك تاسا على حين
لكن زانا كلا امرين انهما … راس الشرور بلا شك ولا مين
حب الرياسه ان يعلو بكلمته … ولا يعارض في قول بتحسين
ورغب الناس في سير الله فلا … يرا مطاعا سواه في الدواوين
فمن يروم هذا الشان كان على … حال هوى في الهوى جهراً مع البين
يحتاج يا لفاخوانا لبعض بهم … فيا مرحاه مثلا الايام للشين
وبعد لا احظا ما لا اسعدهم … في كل خوض يراهم بين عينين
وفتح باب فضولات المعاش فلا … نعم الا في مراياه ويحسن
هذان بابان لا يخلو الفتى بعد … الا بطرحهما خلف الاساطين
وانظر الى حال من ابلي بحبهما … غدا عبداً قريناً للسلاطين
وقد اتت حجه فيها البيان لما … قد قلت فاسمع صحيحاً من براهين
في لفظها احصر ما ذبان في اثر … صحت اسانده حقاً بلا تبيين
وسورة القصص المتلو باينها … ما ينفي النوم من جفن من العين
ويلزم العبد اخلاصا لخالقه … من دا نفس واهوا الشياطين
وفيه حض لتلك الدار يجعلها … عقيب ذم وتبكيت كقارون
فامر بدا لدار الخلد سكنها … فيزد وندا وكن عبدا لتحزين
اولا فسوف تراك الفلك ان … ساعدت نفسك فاخدعها بتهوين
وانكر فوفكر في يوم المعاد غداً … وما ترا من عظيم الامر والهون
واسأل من الرب هدنا من هدا سنه … مدعه لصلاح الحال والدين
ثم الصلاه على طه الامين كما … احيا الشريعه مع ال ميامين

وله حماه وقد اطلع امام العصر على كتاب المويد بالله محمد بن اسمعيل رضوان الله عليهما

من خط صاحبنا الاخ حامد بن حسن شاكر رحمه الله تعالى مولفات الحافظ العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله

الهدي النبوي ويسمى زاد المعاد | بدائع الفوائد | اعلام الموقعين | المفتاح | الجواب الكافي ويسمى الداء والدواء | جلاء الافهام في الكلام والصلاة والسلام على

الكلم الطيب | ايمان القرآن | الصواعق | كتاب المعالم | الاعلام | اغاثة اللهفان

كتاب الروح | حادي الارواح | اجتماع الجيوش الاسلامية | شرح منازل السائرين | الفتح المكي | كتاب في فوائد الاسلام | كتاب في الا...

عدة الصابرين | جلاء القلوب | الوابل الصيب | كتاب المحبة | تهذيب سنن ابي داود | هداية الحيارى في الرد على اليهود والنصارى

كتاب ذم الملاهي | كتاب الصلاة واحكامها | الكلام على ليس الحرير | ذكره في الهدي في فصل عرق ... وفي الطب النبوي | الفتوحات القدسية | الايجاز في المجاز ذكره السيوطي في ال...

المصباح هو مفتاح دار السعادة كما حققه بعض الافاضل ... والاعلام هو اعلام الموقعين ... ذكره

حاشية ٣٠

قلت ورايت عدة مقولات نسبها الكاتب لطرق الحكمية لابن قيم الجوزية

وفي خطه ايضا ان السيوطي ذكر انه الف كتابا في علوم التفسير سماه التحبير يشتمل على عدد ومائة نوع ونوعين انتهى وهذا كان قبل الاتقان في علوم القرآن والمزهر في علوم العربية وعددا ما للعبد في علوم الكريم ومن خطه انتهى

من شعر العلامة ابي محمد علي بن حزم رحمه الله تعالى

مَنْ عَذيري من اناسٍ جَهِلوا | ثم ظنوا انهم اهل النظر
ركبوا الرايَ عنادًا فسروا | في ظلامٍ ضلّ قصدٌ من غبر
وطريق الرشد نهجٌ مهيعٌ | مثلما ابصرت في الافق القمر
وهو الاجماع والنص الذي | ليس الا في كتاب او اثر

ذكره له في العقد الذي اسمه ... ولابن حزم ابيات عينية في هذه المادة ختمها بقوله

وخير الامور السالفات على الهدى | وشر الامور المحدثات البدائع

والله اعلم ان كنت كاذبه الذي حدثتني ...

كتابخانه ملى ... ١٣٠٠